LETTURE DI FILOSOFIA

COLLEZIONE DIRETTA DA A. COJAZZI

— 23 —

LUIGI STEFANINI

MARIO STORICO
LLA FILOSOFIA

A EDITRICE INTERNAZIONALE
ILANO · GENOVA · PARMA · ROMA · CATANIA

VICA - VARESE
E MORSELLI

BIBLIOTECA CIVICA - VARESE
DONAZIONE MORSELLI
MOR
1019
Mod. 347

ente in quella della Segna-
a anche Scuola di Atene.
parte centrale del celebre
'intendimento della colle-

ato, con il dito rivolto al
forza, che indica con mano

eberliefertes) traccia questo

o spirito disceso dal cielo,
a cui sia piaciuto d abitare qualche tempo sulla terra. Egli non cerca di conoscere questo mondo; se n'è fatto un'idea in anticipazione, e soprattutto desidera questo, di comunicare agli uomini, che ne hanno così grande bisogno, le verità ch'egli ha portate e che è felice di dare loro. Se penetra nel fondo delle cose, è piuttosto per riempirle della sua anima che per analizzarle. Aspira sempre e ardentemente a elevarsi per ritornare al soggiorno da cui è disceso. Con i suoi discorsi, cerca di risvegliare in tutti i cuori l'idea dell'Essere unico ed eterno, del bene, del vero, del bello. Il suo metodo, la sua parola sembrano dissolvere e volatilizzare i fatti scientifici che gli sono offerti dalla terra.

» Aristotele, al contrario, agisce nel mondo semplicemente come uomo. Sembra un architetto incaricato di dirigere una costruzione. Qui egli abita, e qui deve lavorare e costruire. Si assicura della natura del suolo, ma soltanto sino alla profondità delle fondamenta. Quanto a ciò che si estende più in là, sino al centro della terra, egli non se ne occupa affatto. Dà al suo edificio una base immensa: va a cercare dovunque i materiali, li ordina e, poco a poco, costruisce. Così si éleva, simile a una piramide regolare, mentre Platone sale rapidamente nel cielo come l'obelisco e come la punta acuta della fiamma.

» Questi due uomini, che rappresentano qualità ugualmente preziose e raramente riunite, si sono per così dire divisa l'umanità ».

MANUALI DI FILOSOFIA

STEFANINI LUIGI. — **Manuale di filosofia** per i Licei. Secondo i programmi R. D. 7 maggio 1936-XIV.

Vol. I. **Il pensiero antico e medioevale** con le opere: PLATONE, *Gorgia;* EPITTETO, *Manuale*, per il 1° anno . . . . . L. 13 —

Vol. II. **Il pensiero moderno** con le opere: CARTESIO, *Discorso del metodo;* LEIBNIZ, *Monadologia*, per il 2° anno . . . . . » 10 —

Vol. III. **Il pensiero contemporaneo e la Dottrina del Fascismo.** Col commento alla *Dottrina del Fascismo* di B. Mussolini, e i testi: GIOBERTI, *Introduzione allo studio della filosofia* (estratti); ROSMINI, *Schizzo di sistemi di filosofia moderna.* Per il 3° anno . . . . . » 12 —

PS. — Ciascun manuale contiene quanto è necessario allo svolgimento dell'intero programma nelle singole classi. Per i signori Insegnanti, i quali intendessero scegliere i classici della filosofia fuori di quelli inclusi nei suddetti manuali, l'Autore ha provveduto a raccogliere la parte storica dei tre anni nel seguente unico volume:

— **Storia della Filosofia e Dottrina del Fascismo** L. 18 —

1019

M. Morelli

Parese, luglio 1945

LETTURE DI FILOSOFIA
Collezione diretta da A. COJAZZI
23

LUIGI STEFANINI

SOMMARIO STORICO
DELLA
FILOSOFIA

IX RISTAMPA

TORINO
SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE
Corso Regina Margherita, 176

TORINO, via Garibaldi, 20 - MILANO, piazza Duomo, 16 - GENOVA, via Petrarca, 22-24r. - PARMA, via al Duomo, 8 - ROMA, via Due Macelli, 52-54
CATANIA, via Vittorio Emanuele, 145-149

PROPRIETA' LETTERARIA RISERVATA ALLA
SOCIETA' EDITRICE INTERNAZIONALE DI TORINO

Tip. G. Damonte - Via Bardonecchia, 134 - Torino 1937-XVI.
(M. E. 11736)

Capitolo I.

LA FILOSOFIA GRECA E ROMANA

1. — Caratteri generali della vita e del pensiero nel mondo classico.

Naturalismo. — Nel mondo greco e romano l'uomo sente altamente se stesso, come energia viva operante nella natura: natura esso stesso. Nel gioco delle forze e degli eventi l'attività umana si dispiega libera e gioconda, plasmando, adattando la realtà circostante, superando le forze ribelli che non deprimono, ma avvalorano nel cimento la virtù maschia trionfatrice.

Negatore della realtà presente, vana illusione che deve essere dissipata per raggiungere il tutto nella morte di ogni desiderio, l'orientale, l'indiano specialmente, incarna una concezione della vita in perfetta antitesi rispetto a quella dell'occidentale. Quest'ultimo, pur sentendo che la natura non è tutto il reale e che in noi e nelle cose s'asconde una potenza immensamente più feconda e più libera, si salva dal pericolo dell'ascetismo naturalizzando e umanizzando dio stesso. Non l'uomo è umiliato dinanzi a dio, ma dio è umiliato dinanzi all'uomo, perchè possa servire alla glorificazione dell'uomo e della natura.

L'occidentale ama la vita presente e, se crede in una vita futura, la teme. Ombre inerti, prive di pensiero e di passione, popolano il regno dei morti. L'unica forma d'immortalità, cui si aspira incessantemente, è quella

che assicura una continuazione della vita su questa terra per mezzo dei cittadini e dei figli; l'immortalità intesa come fecondità.

La patria. — Individualistica può dirsi questa concezione, ma in un senso tutto particolare e diverso dal modo d'intendere l'individualismo proprio dei giorni nostri. L'individualità moderna è sintesi di rapporti dell'uomo con se stesso e con valori universali che trovano giustificazione e sanzione nello spirito di ciascuno. Nel mondo classico, invece, l'individualità è sintesi di rapporti dell'uomo con la realtà circostante: con le cose e con gli altri uomini.

Con gli altri uomini il singolo mantiene lo stesso rapporto che con le cose: se avverse, le forze della natura sono debellate; se propizie, lo spirito s'inserisce in esse e le compone in ordine secondo un disegno d'armonia e di bellezza; se avversi, gli uomini sono combattuti e sottomessi; se amici, formano col singolo un'unica grande individualità, alla quale il singolo fa sacrificio di tutto se stesso.

Ha origine in tal modo la salda unità della patria. Più di tutte le altre divinità dell'Olimpo, verace divinità è questa che assomma in sè i pregi di tutti i suoi figli e ne esprime il volere concorde come forza invincibile, come faro di luce nel mondo. Valore supremo, le sono subordinate l'arte la scienza il costume: gli dèi stanno nel suo tempio ad aggiungerle splendore e gloria. L'empietà è delitto perchè offesa agli dèi della patria.

La sua compattezza è assicurata dall'organizzazione politica. Estetica è la concezione dello Stato, come estetica la concezione della natura. Ricca di forze spirituali questa, quello ricco della collaborazione di tutti i cittadini, produzione spontanea dell'anima del popolo, democrazia. Si lotta nella natura per debellare i mostri, si lotta nello Stato per debellare le minoranze prepotenti, la nobiltà intollerante, i tiranni.

L'uguaglianza è assoluta tra i cittadini nello Stato.

Ma i popoli, anzichè misurarsi con un ideale trascendente, che pareggi i loro doveri e i loro diritti, si misurano l'uno con l'altro per sopraffarsi a vicenda: perciò sono uguali tra di loro i vincitori, mentre i vinti, perduto ogni diritto alla vita, perdono a maggior ragione ogni diritto alla libertà: aggiogati al carro del vincitore, restano in sua balìa come cose non come persone: schiavi. È sacra ad Atene la personalità dell'Ateniese, a Roma quella del Romano, sacra la personalità del cittadino; non riconosciuta ancora la personalità umana.

La religione. — In Grecia la patria non si estese fino ad abbracciare un'intera regione, ma si racchiuse nei confini della città, fuori della quale ogni straniero fu considerato barbaro. La religione dello Stato vi è quindi religione della « polis » (πόλις = *città*). Il Dio protettore della città — Apollo a Delfo e a Delo, Afrodite a Corinto, Artemide a Efeso, Atena ad Atene — s'identifica con la città stessa e diviene la personificazione vivente dello spirito della stirpe. Atena, la figlia prediletta di Zeus, vergine guerriera ch'era balzata in armi dal cervello del padre, riceveva il bottino di guerra dopo le spedizioni vittoriose, dirigeva i mestieri i commerci le industrie, proteggeva la coltura dell'olivo, fonte principale della ricchezza del paese. « I marinai al loro entrare nel Pireo vedevano la sua statua colossale dominare sull'Acropoli e la salutavano come personificazione ideale della forza e dell'attività intellettuale della loro città » (Huby, *La religione dell'antica Grecia*).

Quando, dal V secolo in poi, lo spirito critico dei filosofi e dei sofisti insidia i gloriosi numi dell'Olimpo, la patria, ch'è realtà viva e presente, sostiene i numi vacillanti e l'accusa di empietà forma tutt'uno con l'accusa di antipatriottismo. Nel 414 è messa la taglia sul capo di Diagora per il suo ateismo. Nel 411 Protagora è bandito da Atene, per lo stesso motivo. Nel 399 Socrate beve la cicuta.

Nel periodo della decadenza, il dissolvimento della «polis» segna la catastrofe delle divinità tradizionali e il cittadino ateniese, che ha perduto la patria, se ne va smarrito in cerca di un nuovo ideale, per abbandonarsi poi sfiduciato nelle braccia di un individualismo sterile di ogni sentimento elevato, sensibile soltanto alle malsane soddisfazioni del piacere (*epicureismo*) o s'irrigidisce nell'affermazione di un vuoto cosmopolitismo in cui si perdono, coi valori nazionali, i valori propriamente umani (*stoicismo*).

L'eredità della Grecia passa a Roma. Non più circoscritto dai confini angusti della città, il piccolo popolo guerriero estende ovunque i termini della conquista, segnando con essi i termini della patria. Per la divinità di Roma, immanente nel cuore dei suoi cittadini, tra scendente nell'impero, vasto come il volo delle sue aquile, ognuno è fiero della vita, orgoglioso della morte. Lo Stato, come la famiglia, ha i suoi Penati, il cui culto è celebrato nel tempio di Vesta, la guardiana del focolare pubblico. Le altre divinità, sieno esse indigene o importate, hanno il carattere bellicoso del popolo cui presiedono: Giove Giunone e Minerva formano la triade capitolina, Marte o Quirino è il dio della guerra. Giano possiede un tempio che apre i battenti all'inizio d'una campagna, perchè il Dio n'esca al seguito degli eserciti. Coi trofei della vittoria, nel corteggio degli schiavi incatenati al carro del trionfatore, entrano nell'Urbe i Penati del popolo soggiogato che sono accolti onorevolmente nel pantheon tra le altre mille divinità, purchè vi stieno docili, senza pretese egemoniche, nel consesso augusto che aggiunge vanto e decoro al nome sacro dell'eterna città.

Nessun conflitto tra il potere spirituale e quello temporale, perchè i collegi dei sacerdoti sono semplicemente un organismo politico costituito da funzionari dello Stato. L'imperatore è il Pontefice Massimo, anzi la sua persona è sacra in vita e il suo nome divinizzato in morte.

Ottaviano permette che gli sieno eretti dei templi, purchè dedicati, oltre che a lui, alla Dea Roma. Caligola si chiama fratello di Giove e Domiziano ricorre a se stesso come a un dio. Lo scherzo melanconico di Vespasiano morente è documento del culto che il popolo romano attribuì alla divinità imperiale: « Cattiva sorte! ho paura, ma sto per diventare un dio ».

VIRTÙ E DOVERE. — Nel mondo classico virtù è ogni pregio, fisico o intellettuale, che renda l'individuo particolarmente utile alla vita consociata. Non si fa distinzione tra qualità sortite in dono da natura e qualità volontariamente acquisite: sono parimenti abiette la deformità fisica e quella morale.

Virtù per eccellenza è il valore, con cui il combattente dimostra il dispregio della propria esistenza, che cimenta in ardue imprese e sacrifica a vantaggio della causa comune. Ma, poichè non v'ha compattezza dell'esercito in guerra, se non vi corrisponde la compattezza dello Stato, virtù somma è quella che assicura la pacifica convivenza dei cittadini: la giustizia. Giustizia è dare a ciascuno il suo: corrisponde a un criterio di uguaglianza e di reciprocità a cui il saggio, guidato dalla ragione, spontaneamente si uniforma. Non vi si uniformerebbero spontaneamente le passioni del popolo ed ecco, quindi, le esigenze della giustizia espresse dal potere civile nella legge positiva, tutelate e applicate anche con la coazione materiale.

L'ordine, necessario alla vita consociata, interiorizzandosi nel singolo, vi genera la temperanza, cioè la padronanza della ragione sugli appetiti sensibili, ai quali non dev'essere concesso di turbare l'armonia dello spirito.

Il diritto, precisa espressione dell'ordine razionale, personificato nello Stato, comprende nel suo ambito ogni norma morale. Ogni dovere è segnato all'individuo dai suoi rapporti con la collettività, essendo escluso qualsiasi potere e valore trascendente: l'obbligazione morale coincide col diritto, l'*officium* con l'*jus*

Anche i rapporti familiari sono più vicini al diritto che all'amore. Talora, chiuso entro i limiti angusti della città, lo Stato assorbe la famiglia e, come à Sparta, provvede alla educazione collettiva dei giovani. Lo Stato romano, a garanzia della propria salvezza, rinsalda la compagine familiare e conferisce al *pater familias*, legislatore e sovrano entro le mura domestiche, l'*jus vitae necisque* sulla moglie sui figli e sui servi.

COLPA E PERDONO. — A chi fa il male, il male dev'essere restituito, affinchè sia riparata la giustizia offesa. Il perdono è indizio di debolezza o di scarso sentimento del proprio dovere.

Perciò, se è prescritto di odiare il nemico e fargli quanto più male è possibile, è consigliato di amare l'amico e fargli quanto più bene è possibile. L'amicizia, praticata dal saggio, precorre l'ordine stabilito dalla legge positiva, per cui tra uomo e uomo avviene quasi un baratto di utilità: due interessi sono spontaneamente collegati nello scambio reciproco proporzionale di benefici e di favori.

Troppo rigida è la norma, perchè la sapienza antica non abbia sentito il bisogno di unire le anime a un vincolo più umano e più morale. Ma, anche quando il saggio giunge a consigliare il perdono delle offese, mantiene immutata l'ispirazione fondamentale: *si perdona la colpa, perchè il colpevole non ne ha alcuna responsabilità.* Chi commette il male non è perverso, ma ignorante e il sapiente, invece di vendicarsi, ha il dovere d'istruirlo, per guarirlo moralmente. Insomma, per inculcare il dovere del perdono, si dimostra pregiudizialmente che il colpevole ne ha diritto, perchè non è colpevole.

La stessa funzione compie la vendetta legale, cioè la condanna inflitta dal magistrato: non punisce per imporre l'espiazione della colpa, ma per correggere e raddrizzare.

Il dolore. — La serena baldanzosa fiducia con cui il giovane saluta la vita può farci intendere la vigorosa serenità ch'è caratteristica del genio ellenico e romano. Più che la minaccia delle forze avverse, entrambi sentono il sicuro dominio d'inesauribili forze interiori; più che l'incubo del domani, la certezza del presente; più che il mistero della morte, l'inebbriante verità della vita.

Serenità ingenua è questa, propria di un popolo fanciullo che non avverte il male o non lo considera; ma nei tempi dello splendore e dell'opulenza sarà sostituita da una serenità artificiale, privilegio di un'esigua aristocrazia. La filosofia e l'arte tramandano e rendono proverbiale la serenità del gaudente che tiene a disposizione, nel caso peggiore, una decina di schiavi; non tramandano il grido angoscioso dell'umanità che geme nel fondo oscuro del civile consorzio. Restano le grandi moli a testimoniare la virtù creativa di un popolo, non restano i sudori e le lagrime di coloro che le hanno edificate.

Ma, nel periodo della decadenza, la miseria s'aggrava e dalle classi infime sale ai privilegiati d'un tempo: urge il problema del dolore e il filosofo deve affrontarlo. Rimane però fermo alla pregiudiziale: *il dolore è falsa opinione che non resiste alla critica del sapiente.* Sentimenti oscuri c'incatenano all'esistenza, a quella dei nostri cari, ai beni terreni: irrazionale, il sentimento dev'essere abolito dalla ragione, la quale, nulla desiderando oltre se stessa, è sempre soddisfatta. Il saggio riconquista la serenità nell'apatia: si salva dal pericolo di soffrire sopprimendo in sè la facoltà di godere e di amare.

La soluzione può appagare poche fredde menti di filosofi, non le moltitudini, le quali rinunciano piuttosto alla serenità che all'amore. Esse avvertono che il dolore è punto di passaggio obbligatorio nella vita, per giungere non alla rinuncia apatica, ma alla conquista vittoriosa: e perciò, discostandosi dai culti ufficiali e dalle insensibili divinità dell'Olimpo, creano i loro misteri,

in cui il dolore assume la funzione d'un rito espiatorio. In Grecia i misteri orfici sono diretti alla rigenerazione spirituale; in Roma il culto di Mitra, importato dall'Oriente, esige pratiche strane e crudeli per virtù delle quali il fedele ottiene la purificazione.

Le plebi si preparano così ad accogliere la nuova fede, in cui il dolore è inquadrato, come elemento essenziale, in un sistema di vita perfetta.

Il fatalismo. — Il genio classico è espressione di libertà: libertà della natura, non dello spirito. Le energie individuali si svolgono in tutta la loro esuberante vitalità, come dal germe turgido si sviluppa il fiore e dal fiore il frutto. A questa meravigliosa fioritura non partecipa, nel travaglio delle forze interiori, lo spirito, spettatore, piuttosto che attore, del dramma della propria esistenza.

Il fatalismo orientale, svolgendosi al di là della natura, contro la natura, porta come necessaria conseguenza la negazione della natura e l'inerzia dell'uomo ch'è parte di essa. Il fatalismo occidentale, invece, è lo stesso congegno delle leggi meccaniche operanti nella natura e si attua nel dispiegarsi di ogni singola energia operante nella natura: quindi *la cieca necessità non esclude l'attività individuale, la quale anzi è indispensabile alla realizzazione di un piano necessario.* Ecco perchè nella tragedia greca l'eroe non si abbatte sfiduciato sotto l'inflessibile tirannia dei fati, ma li compie nell'istante medesimo in cui con impeto ardimentoso si erge contro ad essi, per dominarli.

Queste considerazioni fanno comprendere, in qualche modo, come nello spirito classico possano coesistere i due elementi contradittori: l'attivismo e il fatalismo. Fanno comprendere, inoltre, come il fatalismo non sia soltanto un principio teologico, con dirette ripercussioni nel campo religioso, ma investa tutte le manifestazioni dell'arte della scienza del costume.

Sopra gli uomini e gli dèi, sopra Giove stesso, si dispiega il potere invincibile del fato, che agisce fuori di ogni previsione umana e si manifesta con gli eventi più inattesi e prodigiosi. Ma non basta: l'esercizio del bene sottostà a una necessità logica, che toglie il merito alla virtù e la responsabilità al vizio. Il pensiero, pura visione e contemplazione di un ordine esistente fuori dello spirito, subisce l'esigenza di una necessità ideale. Le qualità più alte della persona, l'intuito e il genio, non appartengono alla persona come tale, ma sono effetto d'ispirazione e di furore divino. Perfino la più originale tra le produzioni umane, l'arte, nel popolo più sensibile all'arte, diventa necessaria riproduzione degli oggetti sensibili o imitazione degli archetipi ideali. Fatale il mondo di Democrito, come le idee di Platone; fatale il piacere degli edonisti, come la ragione degli stoici.

La concezione naturalistica della vita, nello stesso tempo in cui produce tanto fervore di opere elette, reca le condizioni del proprio decadimento ed esprime l'appello ad una forma di libertà più interiore e duratura.

2. — I primi naturalisti.

Il primo germe di conoscenza filosofica o scientifica si ha quando il pensiero umano si sforza di stabilire un ordine tra le rappresentazioni disordinate e confuse, riducendole ad un principio unitario. Questo avviene nei filosofi della Grecia del VI secolo a. C., detti *ionici*, perchè fioriti nelle colonie ioniche dell'Asia Minore, e *naturalisti*, perchè assunsero un elemento della natura a spiegazione della natura tutta.

L'origine di tutte le cose è per TALETE di Mileto (624 546 ? a. C.) l'acqua, per ANASSIMANDRO di Mileto (n. 610 a. C.) una sostanza indeterminata detta ἄπειρον, per ANASSIMENE di Mileto (di poco posteriore ad Anassimandro) l'aria.

Nella ricerca di questo principio unificatore della realtà, il pensiero è già in atto, quantunque esso non riconosca se stesso nell'opera di unificazione.

3. — Gli eleati.

Ma l'unificazione tentata dagli ionici lascia sussistere la moltiplicità, anzi intende dar ragione della moltiplicità delle cose.

Sorge allora il sospetto che la moltiplicità, come tale, non esista, e sia soltanto un'illusione dei sensi, che la ragione umana deve dissipare, rivelando l'unità dell'essere.

Questo sospetto diventa un sistema filosofico nella Scuola di Elea, fondata da SENOFANE di Colofone (n. 570? a. C.), il quale comincia con l'applicare il principio dell'unità nella critica della superstizione. Poichè la moltiplicità è illusione dei sensi e gli dèi sono molti, egli nega gli dèi. Rimane però l'essere uno, inalterabile, a cui solo può essere attribuito il carattere divino. « Uno è Dio, e sommo tra gli dèi e tra gli uomini, non simile ai mortali nè in figura nè in pensiero ». Bando alla concezione antropomorfica degli dèi, origine del politeismo, chè « gli Etiopi se li rappresentano neri e camusi, i Traci con gli occhi azzurri e le chiome fulve; se i buoi e i cavalli sapessero dipingere, se li rappresenterebbero sotto forma di cavalli e di buoi ».

PARMENIDE di Elea (n. 540? a. C.), estende la dottrina di Senofane dal campo religioso ad ogni ramo della conoscenza e, negando il divenire e la moltiplicità, prodotti della conoscenza sensibile e dell'opinione volgare, lascia sussistere la sola realtà dell'Essere uno, immutabile, eterno. « Il non-essere non può nè essere conosciuto nè espresso; non si può far altro che porre l'Essere e dire: è ».

Rincalza il dialettico ZENONE di Elea (n. 500? a. C.), dimostrando che l'uomo volgare, il quale crede alla molti-

plicità, alla divisibilità e al movimento delle cose, si raggira tra mille contradizioni ed assurdi. I celebri *sofismi* di Zenone hanno appunto lo scopo di dimostrare le assurdità a cui conduce la credenza comune. Per esempio, a chi sostiene l'esistenza del movimento egli oppone il sofisma della freccia: una freccia che vola, non si muove nè nel luogo dove si trova, nè nel luogo dove non si trova e, quindi, mentre sembra che si muova, è ferma nei vari punti della sua traiettoria.

La scuola di Elea rappresenta un progresso su quella ionica, in quanto addita nella conoscenza razionale il principio unificatore del reale: ma rende vana quest'opera di unificazione, quando sopprime quella varietà del reale ch'è indispensabile all'atto unificatore.

4. — Pitagora.

Posteriore agli ionici, pressochè contemporaneo degli eleati, PITAGORA di Samo (VI sec. a. C.) ricerca, come gli ionici, un elemento unificatore delle cose e lo ritrova in un principio ideale che non sopprime, come quello degli eleati, la varietà del reale, ma la armonizza: questo elemento è il numero. Interprete dello spirito ellenico, egli vede avverarsi ovunque nell'universo la legge della proporzione numerica, la quale vige nell'accordo delle note musicali, nella composizione dei corpi, nell'equilibrio delle funzioni spirituali proprio dell'uomo virtuoso, nella suprema armonia cosmica. Con tale concezione egli porge ai filosofi di tutti i tempi motivo d'infinite applicazioni.

Pitagora non ignora il problema del dolore, e ne dà la soluzione con la dottrina della metempsicosi, per cui l'anima umana aspira ad essere liberata dalla prigione del corpo e trascina l'esistenza attraverso successive incarnazioni, finchè, purificata nel dolore, non riconquisti l'originale purezza. L'aspirazione ad una vita migliore

ultraterrena genera la svalutazione della realtà presente e l'ascetismo. Mistico ed asceta, Pitagora fonda nella Magna Grecia un sodalizio religioso, e a suoi seguaci, più monaci che filosofi, prescrive un'austera disciplina morale.

Con i suoi riti misteriosi, con l'insolito richiamo ai problemi del dolore e della morte, il pitagorismo esercita una suggestione potente sui dotti e gli indotti: ad esso attingerà Platone i motivi più profondi della sua filosofia morale.

5. — I nuovi naturalisti.

La tesi eleatica ha la sua antitesi nelle rinnovate correnti naturalistiche, che con maggior vigore riaffermano il movimento, la moltiplicità, il divenire degli elementi.

ERACLITO di Efeso (fiorisce verso il 500 a. C.) si sofferma con compiacenza a descrivere le vicende dell'universo che, instancabile nei suoi movimenti, oscilla perennemente tra i contrari del giorno e della notte, della gioventù e della vecchiaia, della vita e della morte. Tutto scorre, tutto muta, tutto diviene; e la sensibilità ha il torto di farci credere nella stabilità delle cose, nascondendoci il flusso perpetuo sotto la loro superficie tranquilla. Quale elemento potrebbe essere assunto ad indicare questo movimento perenne meglio del fuoco? E appunto il fuoco è la nuova legge, il nuovo Iddio di quest'universo che eternamente vive nello spegnimento e nell'accensione d'un incendio colossale.

Il divenire eracliteo non esclude, adunque, un principio unificatore, sia pure mobile come il più mobile degli elementi, il fuoco. Un principio unificatore ammette pure EMPEDOCLE di Girgenti (n. 490? a. C.), quando, dopo di aver posto, alla maniera ionica, i quattro elementi fondamentali, l'aria, l'acqua, la terra e il fuoco, ravvisa in essi due forze, l'amore e l'odio, di cui l'una li avvicina e li

compone in armonia, l'altra li scompone e li disgrega.

Luminoso presentimento di concezioni più elevate, la dottrina di ANASSAGORA di Clazomene (500-428? a. C.) stabilisce non più un elemento o una forza fisica, ma una mente (νοῦς), quale ordinatrice di infinite particelle simili che esistono dall'eternità e la cui varia combinazione dà luogo alla varietà delle cose. Un principio pensante è posto così, se non come causa dell'essere, come causa dell'ordine e dell'armonia esistenti nell'essere.

6. — Gli atomisti.

Mentre da una parte il naturalismo si eleva alla νοῦς di Anassagora, dall'altra parte decade nel materialismo degli atomisti.

LEUCIPPO e DEMOCRITO di Abdèra (n. 460? a. C.) concepiscono l'universo come il risultato della combinazione d'infiniti esseri indivisibili, detti atomi, che per fatale necessità cadono nello spazio vuoto e, urtandosi a vicenda, s'uniscono insieme, dando origine a quegli aggregati di atomi che sono i corpi. L'essere è, adunque, immutabile, come sosteneva Parmenide, nell'atomo; è mutabile, come sosteneva Eraclito, nella varia aggregazione degli atomi.

Nessun'altra realtà esiste oltre gli atomi e lo spazio vuoto. Dio è sostituito dal determinismo universale. L'anima umana è materia anch'essa, ma si distingue dai corpi in quanto i suoi atomi sono più leggeri e mobili. La sensazione è prodotta da parti minime dei corpi, che si distaccano da questi e, attraversata l'atmosfera, entrano nei pori dei sensi, giungendo a contatto cogli atomi dell'anima. È materia anche il pensiero, il quale però ha facoltà di scorgere, oltre le qualità secondarie, che sono mere affezioni (*calore, sapore, colore, odore,* ecc.), le qualità primarie, che appartengono veramente ai corpi (*durezza, pesantezza, movimento,* ecc.).

7. — I sofisti.

In tutte le epoche storiche, il conflitto di tesi apparentemente o realmente inconciliabili determina alcuni pensatori ad abbandonare il terreno dove, a lor giudizio, inutilmente si combatte: tra chi afferma e chi nega non manca mai chi rinuncia a prender partito e si dichiara scettico.

Così, tra il divenire dei naturalisti e l'unità divina degli eleati, i sofisti negano entrambi e dichiarano non esistere criterio assoluto nè di certezza nè di morale. Ogni tesi può essere dimostrata vera o falsa dall'abile dialettico, come ogni sistema di vita buono o cattivo, a seconda che torna utile o meno. Maestri di dialettica e di retorica alla gioventù greca a scopo di lucro, i sofisti non sono animati dal senso della verità, ma vanno superbi della falsa scienza di cui fanno professione.

Nel campo morale e politico i sofisti, dimostrando il carattere artificioso della legge positiva imposta dallo Stato (νόμος), pretendono sostituirle il diritto di natura (φύσις). È un presentimento della insufficenza della norma giuridica a contenere la pienezza della vita morale; è un'affermazione dei diritti dell'uomo, oltre quelli del cittadino. Ma la tesi degenera ben presto, perchè i sofisti, da un lato esagerando il carattere artificiale della legge positiva e facendola apparire come arbitraria e ingiusta, scalzano il principio d'autorità e promuovono il decadimento del costume politico; dall'altro lato, incapaci di intendere la natura umana come ragione, sostituiscono alla norma giuridica l'arbitrio del più forte: al diritto sostituiscono la prepotenza.

Tra i sofisti si distingue PROTAGORA di Abdera (n. 480 ? a. C.), di cui è rimasta celebre l'espressione: « L'uomo è misura di tutte le cose »: l'uomo inteso, non come ragione, ma come opinione ed arbitrio. Di un altro so-

fista, GÒRGIA di Leontini (n. 480 ? a. C.), si ricordano le tre proporzioni riassuntive del suo sistema: « niente è; se qualcosa esistesse, non potrebbe essere conosciuto; se esistesse e potesse essere conosciuto, non potrebbe esser fatto conoscere agli altri ».

L'atteggiamento di questi due pensatori è apparentemente contradittorio, perchè il primo sostiene la verità di tutti i nostri giudizi, il secondo la falsità di tutti: ma non riesce difficile comprendere come le due affermazioni sostanzialmente si equivalgono.

Lo scetticismo dei sofisti, con la sua insistenza negativa, promuove l'approfondimento di un problema che i precedenti filosofi o non avevano affrontato o avevano risolto superficialmente: quello del valore della conoscenza sensibile e razionale. Parmenide ed Eraclito, per diverse ragioni, avevano dichiarate illusorie le attestazioni dei sensi, Democrito aveva sostenuto la relatività della conoscenza sensibile. Ora i sofisti estendono la relatività alla stessa conoscenza razionale.

Il problema s'impone, adunque, in tutta la sua gravità: in qual modo riabilitare i nostri mezzi conoscitivi? Quale valore ha l'uomo che i sofisti dichiarano arbitro della verità e del bene? Quale valore ha la natura umana che i sofisti dichiarano superiore alle leggi dello Stato?

Per rispondere a queste domande bisogna abbandonare le ricerche sulla realtà esteriore ed approfondire la conoscenza della realtà spirituale. La filosofia greca è richiamata dall'esterno all'interno. Lo studio dell'oggetto, dopo una serie di ricerche e di tentativi, rimanda allo studio del soggetto pensante; e la conoscenza dell'io si pone come pregiudiziale alla conoscenza del mondo.

8. — Socrate.

469-399 a. C. — Nato ad Atene dallo scultore Sofronisco, coltivò da prima l'arte del padre, ma poi si diede interamente allo studio della filosofia e soprattutto alla propaganda morale in mezzo ai suoi

concittadini. Combattè a Potidea e a Delo, partecipò direttamente alla vita politica, ricoprendo cariche pubbliche; ma più efficacemente vi partecipò coll'austera predicazione, rimproverando ai reggitori della città di non saper infondere nel popolo l'amore alla virtù, senza la quale non v'ha vera grandezza. Fu vittima della reazione democratica seguita all'espulsione dei Trenta Tiranni. Accusato da Anito, Melèto e Licone, fu condannato a bere la cicuta. Nulla lasciò scritto: ma le sue dottrine si ricavano dalle opere degli scolari, dai *Dialoghi* di Platone e dai *Memorabili* di Senofonte.

Il problema della conoscenza. — « L'uomo è misura di tutte le cose », avevano detto i sofisti; e Socrate sembra far eco, quando ripete il motto, scolpito sul tempio di Apollo a Delfo: « Conosci te stesso ».

La soggettività del conoscere, punto d'arrivo della speculazione precedente, è indubbiamente il punto di partenza della speculazione socratica. Però nel proprio animo il filosofo scopre non il caotico divenire dei sofisti, dove non c'è posto per la verità e per il bene, non l'opinione fallace e l'arbitrio capriccioso, ma alcuni principii immutabili che costituiscono un sapere sicuro, alcuni *valori universali e costanti che permangono indistruttibili oltre la fantasmagoria dei sensi: i concetti.* La discussione su un argomento, adunque, non dev'essere un vagabondaggio senza meta, dove la verità è sacrificata all'abilità oratoria; invece, dai dati dell'esperienza sensibile, dalle opinioni contrastanti, l'indagine deve elevarsi prontamente (*induzione*) alla determinazione della natura inalterabile, dell'essenza vera dell'oggetto di cui si discute (*definizione del concetto*). Definire il concetto significa fissare quegli elementi delle cognizioni umane in cui debbono convenire tutti gli uomini sani di mente: significa cioè conquistare la verità e la scienza.

In omaggio alla soggettività del conoscere, Socrate non insegna le sue dottrine cattedraticamente, ma si confonde in mezzo ai sofisti, conversa con loro (*metodo dialogico*), si dichiara ignorante e deferente verso la sapienza degli interlocutori (*ironia socratica*), rivolge a questi, come scolaro a maestro, varie domande e, incal-

zandoli con un procedimento negativo, li costringe o a dichiarare la propria ignoranza o a modificare le proprie opinioni, fino ad enunciare spontaneamente la tesi che egli aveva in animo fin dall'inizio. Questo metodo è detto anche *maieutico,* od *euristico,* perchè con esso il maestro non impone il suo sapere all'alunno, ma trae alla luce, od aiuta a trovare, la verità che ogni uomo, per quanto ignorante, alberga nel suo animo. È questo il metodo dei dialoghi platonici.

Il problema morale. — La dottrina socratica del concetto salva ad un tempo il vero ed il bene, la scienza e la moralità. In se stesso l'individuo ritrova le radici del bene, perchè la sua natura non è forza fisica o capriccio o arbitrio, ma ragione. Le leggi dello Stato, hanno un valore, in quanto rivelano questa legislazione interiore: razionali anch'esse; e Socrate muore per non violare le leggi della patria.

Per l'interiorità ch'egli rese necessaria alla pratica del bene, per l'armonia ch'egli volle comporre tra la condotta privata e quella pubblica, Socrate ben può dirsi, come lo disse il Boutroux, il fondatore della morale.

Ma l'interiorità della vita morale in lui, greco fra i greci, non è completa esauriente. Per praticare il bene l'uomo deve conoscere se stesso, ma la conoscenza di se stesso lo rimanda alla conoscenza di quei concetti universali che cadono fuori della vita del singolo, che debbono essere appresi, possono essere insegnati e, una volta conosciuti, agiscono irresistibilmente sul singolo determinandone la condotta. La pratica del bene diventa visione del vero; quella suggestione di uno spirito su un altro spirito, che i moderni chiamano educazione, diventa semplice istruzione; il fervore della vita morale diventa esercizio dialettico: insomma, la virtù si esaurisce nel sapere.

Il fatalismo che domina su tutte le manifestazioni dello

spirito ellenico, è convertito in necessità logica che soffoca quel germoglio di vita morale che la filosofia di Socrate aveva allevato.

9. — Le scuole socratiche.

Lo svolgimento logico del pensiero socratico è in Platone ed Aristotele; ma l'influenza del Maestro si risente in scuole minori, che si limitano a cogliere e sviluppare qualche particolare aspetto della sua dottrina ed, intendendola parzialmente, la falsano: ricordiamo le scuole *megarica, cinica* e *cirenaica*.

Della prima scuola ricordiamo EUCLIDE di Megara che identifica i concetti di Socrate con l'essere immutabile degli eleati, giungendo per questa via alla negazione del divenire, ch'è illusione, perchè contrario alla fissità del concetto.

La *scuola cirenaica* fu fondata a Cirene da ARISTIPPO (n. 435 ? a. C.). Tra i cirenaici posteriori ricordasi EGESIA, vissuto nel III secolo.

Nel compiere il bene l'uomo realizza il più alto interesse dello spirito: Socrate perciò aveva identificato la virtù con la felicità. Equivocando sul significato di felicità, Aristippo ripone lo scopo della vita nel raggiungimento del piacere sensibile. Non dimenticando che il piacere dev'essere saggiamente economizzato per dare all'uomo la massima soddisfazione, consiglia di evitare la tirannia del piacere, mantenendo la padronanza di sè nell'uso del piacere.

La *scuola cinica* è rappresentata da ANTISTENE di Atene (n. 436 ? a. C.), scolaro di Socrate e del sofista Giorgia. Suo scolaro è DIOGENE di Sinope (m. 323? a. C.) che praticò in modo ripugnante i principii del cinismo.

Secondo i cinici, per praticare la virtù non basta ridurre al minimo i bisogni, ma è necessario disprezzare tutti i beni della vita e cercare il bene nella sofferenza.

« Meglio esser pazzo che cedere al piacere »: dice Antistene. Figura quanto mai popolare ad Atene, Diogene ostenta pubblicamente l'indipendenza del suo spirito, dormendo sulla terra nuda o dentro una botte, cibandosi di carne cruda per risparmiare il fuoco, sopportando le intemperie della stagione, ecc.: ben si denomina cinico tale costume che ha tanta affinità con le abitudini dei cani (κόων). I doveri verso la famiglia e la patria limitano la libertà assoluta del cinico, il quale si sottrae ad essi e si proclama cittadino del mondo.

Quanto alla dottrina della conoscenza, Antistene esclude che esistano concetti universali e si oppone specialmente alle Idee di Platone, suo contemporaneo. Non v'ha conoscenza dell'universale (per esempio: dell'*uomo* come concetto, del *cavallo* come concetto), ma solo del particolare (di *quest'*uomo, di *questo* cavallo). È rimasta famosa l'obiezione rivolta al filosofo delle Idee: « O Platone, vedo il cavallo, ma non vedo la cavallinità! »

Antistene precorre così il nominalismo, che in tempi più vicini a noi negherà la realtà dell'universale, sostenendo che questo esiste come puro *nomen* o *flatus vocis*.

10. — Platone.

427-348 a. C. — Nato ad Atene, di nobile e illustre famiglia, fu scolaro di Socrate. Alla morte del Maestro si rifugiò a Megara e intraprese poi una serie di viaggi a Cirene, in Egitto, nell'Asia Minore, in Italia, dove fu a contatto con i filosofi pitagorici. Fu in Sicilia presso Dionigi il Vecchio; ma per la sua franchezza perdette l'amicizia del Tiranno e fu venduto come schiavo. Riscattato ritornò ad Atene, dove fondò una scuola nei Giardini di Academo (Academia). Ritornò poi a Siracusa presso Dionigi il giovane e vi fu accolto con molti onori: ma per le sue idee di riforma spiacque e dovette ancora una volta allontanarsi dalla Sicilia. Nè più fortunato fu un suo ritorno nell'isola: si ritrasse quindi in Atene, dove continuò a insegnare fino alla morte.

Le dottrine di Platone sono esposte in forma di dialogo, perchè egli volle seguire l'esempio di Socrate, che del dialogo aveva fatto il metodo normale dell'indagine.

Ricordiamo tra i più importanti dialoghi di contenuto morale

e politico: *Il Filebo, il Protagora, l'Apologia di Socrate, il Fedone, il Critone, l'Eutifrone, la Repubblica e le Leggi;* tra quelli di contenuto metafisico o dialettico: *Il Teeteto, il Cratilo, il Timeo;* tra i dialoghi estetici: *Il Convito, il Fedro, l'Ippia Maggiore e l'Jone.*

Complessivamente sono giunti a noi, sotto il nome di Platone, 35 dialoghi, di alcuni dei quali è dubbia l'autenticità.

LA DOTTRINA DELLE IDEE. — La posizione di Platone rispetto ai sofisti è identica a quella di Socrate: entrambi rimproverano ad essi di confondere la conoscenza sensibile e l'opinione, fallaci e mutevoli, con la conoscenza scientifica ch'è sicura e definitiva.

Ma lo Scolaro scorge un ulteriore problema che il Maestro non aveva affrontato. Se la scienza è conoscenza per concetti e se l'uomo è immerso nella realtà dove tutto è transitorio fuggevole e contradittorio, com'è possibile che nell'anima umana si formino codesti concetti immutabili? Come è possibile, per esempio, che scorgendo le forme dei corpi, sempre varie ed irregolari, l'uomo possa pensare alle figure perfette di triangolo o di circolo?

Platone risponde alla domanda, dando al concetto socratico un valore metafisico oltrechè logico: cioè trasformando il concetto nell'entità trascendente dell'*Idea*. La conoscenza per concetti è ricordo di una scienza appresa, precedentemente all'esperienza sensibile, in un altro mondo, in cui l'anima nostra, al seguito degli dèi, vide le forme perfette immutabili eterne delle cose: le Idee. Poi, seguendo la vicenda delle successive incarnazioni, nascemmo a questa vita, in cui siamo prigionieri del corpo, lontani dal mondo ideale della pura contemplazione. Però, con grave fatica, attraverso le parvenze di questo mondo illusorio, dove non esistono che le copie imperfettissime di quei modelli eterni, andiamo ricostruendo, per quanto ci riesce, la visione incantevole dell'al di là. Questa ascesa dai sensi all'idea costituisce la nobiltà maggiore dell'uomo: è la scienza.

Il sapere è quindi *ricordare*. Gl'ignoranti, che sono

privi del ricordo, vivono come gli abitatori di un antro oscuro, dove non penetrano i raggi della luce meridiana: vedono soltanto le ombre prodotte sulle pareti della caverna dal fuoco che dentro v'arde e, se un giorno escono alla luce solare, restano abbagliati dall'insolito sfolgorio e, quasi fossero ciechi, incapaci di distinguere gli oggetti che li circondano. Gli amanti del sapere, invece, non si adattano a rimanere tutta la vita rinchiusi nell'antro dei sensi, ma seguono un istinto di liberazione, finchè non riescano a fissare l'occhio avido nella luce sfolgorante.

Scienza e opinione. — Per esser sapienti, non basta però ricordare a tratti o fuggevolmente, senza comporre un ordine tra gli elementi del ricordo, ma bisogna chiudere ogni nostra idea nella ferrea necessità di un sistema, in modo da poter dar ragione di ogni verità. Un sapere, sia pure vero, che non sa dare giustificazione di sè, un'*opinione,* sia pure *retta* (ὀρθὴ δόξα), non sono ancora la vera *scienza* (ἐπιστήμη), dove il sapere è posseduto e dimostrato dialetticamente. Nell'opinione retta il sapere è sciolto e quindi può scappare, mentre nella scienza è legato.

I nostri concetti debbono essere coordinati e subordinati tra di loro come le Idee che vivono nel mondo sopraceleste e vi costituiscono una specie di gerarchia, a capo della quale è l'idea del Bene, colle idee collaterali del Giusto e del Bello: in sottordine stanno quelle matematiche d'eguaglianza, numero, misura, tutto ciò ch'è nelle cose sensibili principio d'ordine e d'armonia; nell'ultimo gradino sono le idee corrispondenti agli oggetti sensibili, alle specie animali e vegetali, quali l'uomo, il cavallo, la pianta, ecc.

La virtù come scienza. — La virtù è identica alla scienza: il ritorno dell'anima alla sua patria ideale è ad un tempo la dialettica della mente e la dialettica della vita.

Siamo adunque nella stessa posizione di Socrate cir il carattere razionale del bene? Bisogna distinguere. In Platone convivono due anime, due atteggiamenti di pensiero contradittori, ch'egli, successivamente in due dialoghi diversi o contemporaneamente nello stesso dialogo, porta alle estreme conseguenze, quasi si compiacesse di aggravarne il dissidio: da una parte l'ascesa spirituale è puro moto dialettico, ch'esige la soppressione d'ogni impulso affettivo, dall'altra è puro impeto passionale irrazionale, furore divino. Nel drammatico contrasto di queste due anime è la grandezza di Platone, il quale, emergendo dal fatalistico intellettualismo greco, sente il bisogno di liberarsene per trasformare il sapere in amore, la visione in possesso, la filosofia in fede; e resta sospeso tra un passato che non lo soddisfa e un avvenire lontano del quale si annuncia geniale precorritore.

Uno sguardo ai due opposti atteggiamenti.

L'idea del Bene, suprema nella gerarchia delle idee, è immobile, immutabile, attrae senz'essere attratta. Fuori di essa il nulla, è tra il tutto e il nulla, non il moto tortuoso angoscioso dell'uomo che cerca il suo compimento, non l'epica combattività dello spirito che si redime, ma il moto rettilineo, uniforme, preciso e necessario come un'espressione geometrica, dal basso in alto, senza sosta e riposo. La conoscenza dell'idea è unica norma alle azioni umane e la virtù, non promossa da impulsi d'affetto, non accesa al fuoco della passione, inaridisce nel sapere. Piacere e dolore sono giudicati infantili superfluità, e l'arte, che promuove la passione anzichè estirparla, è bandita dalla repubblica dei filosofi.

Da questo Platone che vuole estinta la passione e condannata l'arte, deriverà lo stoicismo.

L'AMORE. — Questo non è *tutto* Platone.

Accanto al negatore della realtà sensibile e della passione, sopravvive in Platone — in lotta e talora in contradizione con se stesso — l'adoratore delle potenze

naturali, il poeta innamorato delle vive forze emergenti dall'uomo e dall'universo, ch'è il trono della sua gloria. Il mondo non è più semplice nulla o pura apparenza, ma una realtà d'ordine inferiore che si agita tra l'essere e il non essere, tendenza all'essere, divenire: amore.

Nel *Convito* il mito di Eros scolpisce questa fase, profondamente umana, della speculazione platonica. Tra la bellezza senza macchia e la deformità incurabile, tra la ricchezza e la miseria, sta il salutare fervore di chi, privo di ricchezza e di bellezza, le ricerca instancabile, per possederle stabilmente. Eros, figlio di Poros, dio dell'abbondanza e della miserabile Penia, è il demone che assiste l'uomo, è l'idea inaccessibile che si fa carne per diminuire la distanza che separa il nulla dal tutto. Pervasa dal suo spirito, la filosofia diventa passionale come la vita, anzi è l'espressione più alta della passione umana. Rapiti dal dio propizio, non si sale di slancio dalla terra al cielo, ma si attraversa tutta la gerarchia degli esseri inferiori, ciascuno dei quali vuol essere amato da noi come un dio: lusingato dal piacere che accompagna la sensazione e la percezione, il debole cuore soggiace alle cose e si prostra ad adorarle, dimentica la voce che lo chiama in alto e trascina miseramente la vita dei sensi. Ma se il divino ch'è in noi trionfa, se l'anima più alta acquista il pieno dominio sull'anima sensuale, questa è domata, come il cavallo restìo e recalcitrante è domato dell'auriga che con strappi violenti gli trae il morso di bocca e lo riduce a terra sanguinante sulle anche fiaccate. Allora l'anima libera, attraverso le belle forme terrene, non più ostacoli, ma tappe dell'ascesa, vola verso la bellezza ideale: verso « un bello ch'è in primo luogo eterno, mai si genera e mai perisce, mai cresce e mai scema, non bello per un verso e per un altro brutto, ora sì e ora no, qua sì e là no, e nemmeno qualcosa di corporeo e neppure come un discorso o come una singola scienza, ma bellezza assoluta e inimitabile, di cui ogni singola bellezza non è che una partecipazione. Questo è il vero

metodo nelle cose d'amore, di salire dalla cognizione delle belle forme, montando, come per gradini, alle belle azioni e dalle belle azioni alle belle idee, per giungere all'idea della bellezza assoluta e conoscere finalmente in che cosa consista la vera essenza della bellezza » (*Convito*).

La virtù è, dunque, pienezza dell'essere, felicità, amore. Il dolore è nobilitato, insieme con la felicità. La sofferenza è castigo; il castigo non è soltanto mezzo correzionale, ma espiazione. La dottrina pitagorica fruttifica, oltre che nel concetto di dolore, anche nel modo d'intendere la vita dell'al di là, dove l'anima coglie il premio della vita buona, ricuperando l'originale purezza e ritornando ad essere consorte degli dèi.

Questo Platone presagisce il Cristianesimo.

Lo Stato. — Lo Stato è per Platone l'impero della ragione, tanto che il potere supremo nella repubblica perfetta dev'essere affidato agli amanti del sapere, ai filosofi. L'accordo delle classi sociali, sotto l'impero del sapere, è giustizia.

Ma codesta repubblica esteriore non è che il riflesso di una repubblica interiore a ciascun individuo, la quale si costituisce con gli stessi criteri dell'altra. Anche nel singolo si osserva un fervore di attività diverse, quasi parti della stessa anima: *anima ragionevole* (νοῦς), *coraggiosa* (θυμός), *concupiscibile* (ἐπιθυμία). Ora la repubblica interiore deve costituirsi, in sembianza dell'altra, nell'armonia delle funzioni: frenata la concupiscenza con la *temperanza* (σωφροσύνη), esercitato il coraggio nella *fortezza* (ἀνδρεία), la ragione svolta nella *sapienza* (σοφία), s'impiegano le attività nella disciplina razionale, ottenendo così la *giustizia* (δικαιοσύνη).

Il socratico « conosci te stesso », approfondito nella speculazione platonica, pone la giustizia interiore a fondamento di quella esteriore, i rapporti dell'individuo con se medesimo a giustificazione dei rapporti dell'individuo con la collettività, la natura a giustificazione della legge.

Rapporti tra le idee e il mondo. — Agli scolari Platone lascia in eredità i problemi che invano egli aveva tentato di risolvere. Se le Idee stanno « in invisibile maestà » nel loro regno, in qual modo comunicano col mondo dell'imperfetto e del mutevole? Il dualismo Dio e Mondo in qual modo potrà render ragione dei rapporti vicendevoli che corrono fra l'uno e l'altro? Ed inoltre, com'è possibile che le Idee che sono tutte fisse e definite nella loro essenza, comunichino l'una con l'altra, disponendosi in gerarchia, in modo da dar origine, nel pensiero umano, all'ordine dialettico corrispondente?

La difficoltà è insormontabile per il filosofo greco che, fuori delle Idee, pone un principio di limitazione, eterno come le Idee: la materia. Il rapporto tra quelle e questa è spiegato con diverse espressioni, che indicano l'incertezza del pensatore: ora egli parla di *partecipazione*, ora d'*imitazione*, ora di *comunione*. Ovvero, l'intima deficenza della speculazione è dissimulata col mito del *Timèo*, per il quale un grande artefice, il Demiurgo, avrebbe ordinato la materia informe, foggiandola ad imitazione dei prototipi eterni, cioè ad imitazione delle Idee.

Malgrado questi tentativi di soluzione il problema rimane: si cimenterà in esso Aristotele.

11. — Aristotele.

384-322. N. a Stagira (Tracia) da Nicomaco, medico del re di Macedonia. In gioventù venne ad Atene e vi fu scolaro di Platone. A 41 anni Filippo gli affidò l'educazione del figlio Alessandro (il Macedone). Quando il grande scolaro partì per l'Asia, Aristotele tornò ad Atene e ivi, presso il Liceo, fondò la sua scuola (*peripatetica*). Alla morte di Alessandro il Macedone, egli fu coinvolto nella reazione sorta in Atene contro l'influenza macedone e costretto a ritirarsi a Calcide, dove morì.

« Il maestro di color che sanno » fu un genio universale e le sue opere costituiscono una vera enciclopedia. Quelle che ci rimangono sono sufficienti per ricostruire il suo sistema che abbraccia:

1) *La logica*, o come fu detta nel periodo bizantino, *l'Organo* (*Le categorie*, il trattato dell'*Interpretazione*, *Gli anatitici primi e secondi*, *i Topici e gli Elenchi sofistici*);

2) *La fisica e la psicologia* (*La fisica*, il trattato dell'*Anima*, ecc.);
3) *La metafisica*;
4) *L'etica e la politica* (*Etica a Nicomaco*, *La Politica*, ecc.);
5) *L'arte* (*Retorica e Poetica*).

Immanenza delle idee nella materia. — La filosofia platonica è il volo dell'anima verso l'alto, dove vive nella sua immutabile essenza la realtà che non conosce macchia e imperfezione. Il mondo in cui l'uomo passa, sognando e amando, non ha in sè alcun pregio, ma s'illumina della luce che dall'alto è riflessa; e in quella luce s'affisa costantemente Platone, quasi fosse incapace di comprendere la terra senza il cielo. Anche quando sembra ch'egli sia intento a discutere un problema contingente e concreto, che interessi soltanto la vita terrena, il suo pensiero trascorre al di là dei fatti e guarda all'idea.

Aristotele è sulla stessa linea speculativa del maestro quando, dopo di aver considerato i fatti sensibili e i valori umani, si eleva via via, insieme con le creature tutte, di forma in forma, fino al vertice della scala dei valori, al Principio assoluto. Ma il suo interesse è prevalentemente realistico e non potrebbe salire all'idea se prima non avesse considerato il fatto, non potrebbe comprendere il cielo senza la terra. In questo egli si differenzia e talora si contrappone alla dottrina di Platone.

Come possono vivere le idee, nel loro mondo iperuranio, scisse dalla realtà concreta? E se vivono a sè, come possono innestarsi in essa e divenire oggetto di conoscenza?

La difficoltà, lasciata insoluta da Platone, non può essere risolta se non abolendo il dualismo platonico. Ciò fa appunto Aristotele, il quale afferma che le idee non hanno sede fuori della realtà, in un regno inaccessibile, ma nella realtà stessa, accanto ad ogni oggetto, in ogni oggetto, per quanto particolare e limitato, risultante dal connubio della *materia* confusa e indeterminata, con l'idea che le partecipa la sua *forma*. Senza quest'incon-

tro della materia con la forma ideale, nè la materia sarebbe qualcosa di determinato, nè l'idea avrebbe vita.

In natura tutti gli esseri tendono istintivamente a realizzare, con la maggior pienezza possibile, il loro essere, passando da uno stato imperfetto incompleto indeterminato, a uno stato di perfezione e di determinazione: il seme tende a diventar pianta, il fiore a diventar frutto, il fanciullo a diventar uomo. Questa tendenza della *materia* ad acquistare la *forma* che le si conviene, corrisponde alla tendenza che porta gli esseri dalla *potenza,* cioè da uno stato virtuale, all'*atto,* cioè allo stato di realizzazione. Tutto l'universo, sottoposto alla vicenda di queste trasformazioni, è in perpetuo divenire, in continuo movimento: il *movimento* è, infatti, il passaggio dalla potenza all'atto.

Verso che si muove ciascun essere? Verso il suo compimento, ch'è il suo *bene* e il suo *fine.* La *forma* è, adunque, la *causa finale* dello svolgimento delle cose, fuori delle quali non esiste un Demiurgo, che a somiglianza di quello platonico, dia forma alle cose, plasmandole ad imitazione delle Idee.

Dio. — Tutte le cose, come tendono ad attuare la loro forma e la realizzano più o meno perfettamente, così si muovono verso una perfezione suprema ch'è la *causa finale* di tutto l'essere: Dio. Dio è *atto puro,* pienamente realizzato, senza nulla avere in sè di potenziale, *motore immobile* che attrae a sè gli esseri tutti. « L'essere immobile muove come oggetto d'amore »

E quale è l'essenza di questo Principio supremo della natura? È ciò che esiste di più alto nella vita, cioè pensiero: pensiero che non pensa qualcosa di diverso da sè, ma se stesso eternamente: *pensiero del pensiero.*

Come Egli è l'atto pienamente attuato, così in Lui tutte le forme imperfette del reale raggiungono la perfezione e l'unificazione. A Platone, che aveva posto le idee come entità immutabili, riusciva impossibile spiegare in qual

modo esse comunichino l'una coll'altra, disponendosi in ordine di dipendenza: ad Aristotele, che concepisce l'universo intero come un conato incessante verso l'espressione di forme sempre più perfette, non riesce difficile intendere quella gerarchia degli esseri di cui Dio occupa il vertice più elevato.

Non è difficile intendere quale immenso progresso sia stato compiuto da Aristotele rispetto a Platone. I Valori supremi, che spiegano la natura e l'uomo, non sono più sopra o accanto a Dio, ma sono identificati con Lui, che è il Fine, il Bene, l'oggetto dell'amore e del sapere.

Però se in alto, nella sfera dei valori ideali, l'unificazione è compiuta e il concetto della Divinità è purificato da ogni intrusione mitologica, in basso persiste il dualismo, che il grande filosofo non ha saputo eliminare. Di contro a Dio, quasi in competizione con lui, sta una materia eterna come Lui, che ne limita e circoscrive quasi il potere. È vero bensì ch'essa non uscirebbe dal suo stato caotico di pura potenza se l'atto non le imprimesse la sua forma, ma nemmeno l'atto potrebbe realizzarsi nelle cose se non s'incontrasse con codesta realtà indispensabile. Siamo, adunque, ancora ben lontani dal concetto cristiano di creazione, quantunque sia superato di molto il Demiurgo platonico.

Per altre ragioni il Dio aristotelico differisce sostanzialmente da quello cristiano. L'uomo si muove verso di Lui, come verso la causa finale del suo essere, per risolvere il dramma dell'esistenza nell'oggetto supremo delle sue aspirazioni. Ma Dio, invece, sembra estraneo al coro che si eleva dalla terra al cielo; attrae senza essere attratto dalla creatura, è amato senza amare: è immobile, insomma, anche in questo senso, di un'immobilità che somiglia all'indifferenza. Questa estraneità di Dio dalle cose rende meno vivo l'impeto delle creature, poichè è pur sempre necessario che Egli si muova verso l'uomo, affinchè l'uomo possa andare fiduciosamente incontro a Lui. Non sono lontani i tempi in cui Dio diverrà *Padre*

degli uomini e allora finalmente questi si sentiranno a buon diritto suoi *figli*.

La conoscenza. — Inteso il rapporto metafisico tra il mondo e l'Idea, è inteso anche il rapporto psicologico tra il pensiero e la realtà.

La conoscenza, che comincia dalla sensazione dei fatti particolari e concreti, assurge poi *per astrazione* alla formazione dei concetti, i quali contengono le note comuni ed essenziali di una categoria d'oggetti. Codesti tipi di una categoria d'oggetti o forme caratteristiche di una specie, non esistono a sè come entità nel mondo fantastico di Platone, ma esistono nella mente per pura astrazione, cioè come atto della mente che le ha tratte fuori (*abs-trahere*) dal concreto.

L'universale non è separato dagli esseri individuali: separato esiste solo nella mente, la quale fa sì che le cose, intelligibili in potenza, diventino intelligibili in atto.

Il nuovo mondo o luogo delle idee è, dunque, l'intelletto, mentre le facoltà sensibili contengono soltanto il particolare e il concreto. Non si creda però che l'intelletto possegga fin dall'inizio tutte le idee distinte, chè in tal caso si ritornerebbe a Platone; da principio esso è una tavola pulita su cui niente è scritto, e progressivamente va acquistando quello che gli manca, per mezzo dell'atto che coglie l'universale delle cose.

L'intelletto è quindi *passivo* e *attivo:* passivo in quanto riceve e conserva l'universale che potenzialmente si trova fuori del pensiero, attivo in quanto fa sì che l'oggetto diventi intelligibile in atto. L'intelletto attivo purifica dalla potenzialità e dalla materialità le forme delle cose e partecipa in qualche modo della virtù stessa del pensiero divino ch'è puro atto, senza limitazione di potenza e di materia. L'intelletto attivo è qualcosa di divino (θεῖον), anzi Aristotele lascia il dubbio — motivo di discussione nella storia della filosofia — ch'esso sia una sola cosa con Dio.

La logica. — Aristotele indaga più particolarmente le leggi nel pensiero, e nei sei libri del suo *Organo* (ὄργανον = *strumento*) costituisce e definisce quella scienza che, pressochè immutata, giungerà a noi col nome di *logica* o *scienza del pensiero.*

Il processo astrattivo, sopra descritto, che trae dal particolare l'universale, è detto *astrazione* o *induzione* (ἐπαγωγή). L' induzione aristotelica è alquanto diversa da quella della moderna filosofia, perchè, a differenza di questa, è *completa,* cioè esige che sieno passati in rassegna *tutti* gl' individui costituenti una specie, prima di dichiarare il carattere universale della specie stessa.

I concetti che l'intelletto va formando si distinguono per una maggiore o minore universalità. Si dispongono quindi in una scala gerarchica, secondo la loro *comprensione* ed *estensione,* cioè secondo le note di cui sono composti e la quantità d'oggetti ch'essi abbracciano.

Un'operazione logica di grande importanza è la *definizione* dei concetti, cioè la determinazione del posto che il concetto occupa nella scala dei concetti. La definizione si fa indicando il *genere prossimo* e *la differenza specifica* del concetto, cioè il genere a cui esso appartiene e la caratteristica per cui si distingue dalle altre specie dello stesso genere.

Al sommo della scala dei concetti troviamo alcuni *concetti universalissimi,* che non possono essere definiti, perchè sopra di essi non esiste alcun genere in cui sieno compresi: *le categorie.* Aristotele, ponendosi da un punto di vista grammaticale, ne distingue dieci: *sostanza, qualità, quantità, relazione, luogo, tempo, situazione, possessione, azione e passione.*

L'operazione mentale per cui si afferma o si nega un rapporto tra due concetti è il *giudizio;* quella per cui si pongono in rapporto più giudizi è il *ragionamento.* La forma di ragionamento in cui, poste due premesse, i deduce necessariamente una conclusione, è detta *sillogismo.*

Il sillogismo è la forma tipica della *deduzione*, cioè del vero procedimento *dimostrativo*, per il quale ogni nostra conoscenza è posta in relazione con i suoi principii, ogni effetto è posto in relazione con la sua causa. La dimostrazione, procedendo di principio in principio, di causa in causa, non può andare all'infinito, ma giunge a certi principii indimostrabili e per sè evidenti che costituiscono il fondamento di tutto il nostro sapere.

Il problema morale. — La dottrina morale di Aristotele si distingue da quella del Maestro per il senso realistico che la pervade, mentre l'altra manifesta la tendenza a trascendere la realtà concreta, talora a negarla, per raggiungere la purezza dell'idea.

Il bene supremo, la perfetta felicità consistono senza dubbio nell'esercizio dell'attività razionale, che è specifica dell'uomo; non per questo Aristotele pretende di proporre a tutti gli uomini l'ideale della vita contemplativa. Il bene supremo si sostanzia di beni particolari, quali il favore della fortuna, la bellezza, la ricchezza; e se questi mancano, anche la felicità è compromessa. Inoltre, definito il piacere come la perfezione dell'atto, l'atto più perfetto è anche il più piacevole: ogni forma di ascetismo è esclusa dal campo morale.

La giustizia è per Platone sintesi di rapporti dell'individuo con se stesso e col mondo ideale da cui dipende, prima che sintesi di rapporti dell'individuo con lo Stato: per Aristotele è essenzialmente una funzione del vivere sociale. L'uomo è morale in quanto politico, cioè in quanto stabilisce rapporti coi suoi simili e si sottopone con essi a una disciplina nell'interno dello Stato: la moralità individuale è concepibile per pura metafora, in quanto s'imaginano rapporti dell'individuo con se stesso.

Più sensibile del Maestro alle esigenze della vita pratica, Aristotele rimette in onore la famiglia, che tra il cittadino singolo e lo Stato costituisce una individua-

lità caratteristica, la quale aggiunge varietà all'insieme.

Ben aveva visto Platone che la virtù non è pura conoscenza, tanto che aveva celebrato Amore, il démone che assiste gli uomini nelle ideali ascensioni; ma aveva poi esagerato il carattere alogico dell'amore trasformandolo in furore (μανία). Più pacato, Aristotele raccoglie il motivo profondo della filosofia platonica e accanto alle virtù *dianoetiche* (cioè derivate dalla natura razionale dell'uomo), quali la sapienza, l'intelligenza e la prudenza, stabilisce le virtù *etiche* (cioè derivate dalla natura affettiva dell'uomo), quali la liberalità e la temperanza. Accanto alla sapienza speculativa (σοφία) pone una saggezza pratica (φρόνησις) ch'è norma sicura della vita: non è necessario che i reggitori supremi dello Stato posseggano la prima, purchè non manchi loro la seconda.

Le virtù etiche non si ricevono in dono dalla natura, ma si acquistano attraverso un lento periodo di preparazione. Un solo atto buono non costituisce ancora il carattere morale, come una rondine non fa primavera: la ripetizione degli atti conferisce all'uomo l'abitudine del bene, che dicesi appunto virtù. L'abitudine contratta non ci dispensa dall'agire, ma soltanto impedisce che vadano disperse le precedenti conquiste: attività incessante è la vita morale.

Precisando il concetto di temperanza, il filosofo enuncia il principio del *giusto mezzo,* per cui la saggezza pratica si tiene discosta da ogni estremo e non pecca nè per difetto nè per eccesso. Tra la sensualità e la sregolatezza, il temperante tiene il giusto mezzo, cioè cerca moderatamente i piaceri che contribuiscono alla salute e al benessere. Delle ricchezze l'uomo virtuoso si serve moderatamente, con liberalità, evitando i vizi opposti della prodigalità e dell'avarizia.

Virtù per eccellenza, che assicura la coesione sociale, è la giustizia, intesa come criterio di uguaglianza negli scambi. Si distingue in *commutativa* (quando il dare e

l'avere sono perfettamente uguali e quindi commutabili) e *distributiva* (quando nel distribuire i benefici si tien conto del merito delle persone e del valore delle cose); nella prima il rapporto di uguaglianza è puramente meccanico, nella seconda dipende da una valutazione superiore.

La forma più alta di giustizia è rappresentata dall'*amicizia* per la quale, indipendentemente dalle prescrizioni della legge, si attua tra gli individui lo scambio di benefici spirituali. Non è interessata, perchè l'amico cerca nell'amico la virtù e si unisce a lui per diventare migliore, non per ritrarne benefici materiali. Anzi la perfezione dell'amicizia consiste piuttosto nell'amare che nell'essere amati.

Malgrado lo sforzo fatto da Aristotele per purificare il concetto di amicizia, egli resta ancora ben lungi dal concetto cristiano di carità. Finchè l'amicizia è intesa come una forma speciale di giustizia, è intesa anche come una forma di baratto, non importa se di beni materiali o immateriali. La giustizia pesa, conta, distribuisce: è per natura calcolatrice; la carità prescinde da ogni calcolo. La giustizia cerca l'amico, la carità non disdegna il nemico. L'*amicizia* non diventa *amore,* finchè non diventa possibilità di amare il nemico: lo diventerà col Cristianesimo.

12. — La filosofia greca nel periodo della decadenza.

La concezione morale dell'antica Grecia, lo abbiamo detto, è intimamente connessa con la sua concezione politica. Lo Stato, chiuso entro i termini sacri della città, è dio, è unico fondamento della giustizia e del dovere. Fatalmente, nella rovina della città saranno travolti gli dèi della patria e l'ideale morale.

Così avviene, infatti. Le guerre peloponnesiache di-

struggono, prima, la potenza di Atene; poi la conquista macedone (battaglia di Cheronea, 338 a. C.) assimila nel vastissimo impero le gloriose città, uguagliate nel destino dei vinti.

La crisi politica è crisi filosofica. Perduta l'autorità suprema, che giudicava del bene e del male, i pensatori vanno alla ricerca della nuova categoria morale che sostituisca la patria: ogni altro interesse speculativo passa in seconda linea, dinanzi alla necessità urgente di risolvere il problema della condotta.

Quale il nuovo ideale supremo? Platone e Aristotele avevano additato, oltre la divinità dello Stato, quel principio che avrebbe potuto salvare l'*uomo,* nell'istante in cui si perdeva il *cittadino.* Ma i filosofi della decadenza non lo ravvisano, non si rivolgono alle Idee di Platone, nè al Dio di Aristotele. Anche quelli che sono ritenuti continuatori dei due Maestri, anche i così detti *accademici* e *peripatetici,* non si ricongiungono alla parte essenziale e vitale del sistema ch'essi vorrebbero svolgere e illustrare. Il platonismo dovrà attendere una nuova fede religiosa e innestarsi in essa per rigermogliare e fiorire: *la nuova Accademia, vera e propria, è la filosofia del Cristianesimo.*

Mentre i soldati del conquistatore bivaccano nel Partenone, i pensatori della Grecia non sanno scorgere, oltre le decadute divinità, altro che la materia di Democrito o la natura di Eraclito: un universo che ripete meccanicamente le sue fatali vicende nelle quali è compreso, elemento tra gli elementi, l'uomo.

La concezione materialistica e panteistica non vale a sostituire l'antica idealità morale e non resta all'uomo, come criterio del bene e del male, altro che se stesso. All'assoluto della patria, all'assoluto dell'Idea, si sostituisce l'individuo: *l'individuo come ragione negli stoici, l'individuo come egoismo negli edonisti, l'individuo come arbitrio negli scettici.*

Parliamo a parte dell'epicureismo e dello stoicismo.

Lo scetticismo. — Il dubbio, che scaturisce dalle opposte inconciliabili dottrine dei filosofi, convince Pirrone di Elide (360-270) a dichiarare l'impossibilità di giungere alla certezza e la necessità di mantenersi assolutamente neutrali di fronte alle opposte opinioni, sospendendo l'assenso all'una e all'altra parte (ἐποχή). Virtù è, appunto, questa sospensione dell'anima dinanzi all'illusione universale, per cui il saggio, pur partecipando con i suoi simili alla vita consueta, rimane indifferente per tutto ciò che agita e commuove il volgo, rimane esente da ogni passione.

La seconda e la terza accademia. — Scettici sono anche i pensatori che escono dalla scuola di Platone. Arcesilao (315-240), rappresentante della seconda Accademia, soffermandosi alle questioni che riguardano la logica, rileva che ogni nostra conoscenza è relativa alla sensazione da cui deriva e quindi fallace e illusoria. Nel campo speculativo nulla con certezza si può affermare; e altrettanto succederebbe nel campo morale se, per deciderci ad agire, non ci attenessimo, anzi che alla certezza, al probabile e al verosimile. Questo *probabilismo,* che affida alla pratica la soluzione dei problemi che resistono alla ragione pura, è un presentimento del moderno pragmatismo.

Il rappresentante della terza Accademia, Carneade (213-129), pur negando la possibilità di un assenso sicuro alle rappresentazioni sensibili, ammette diversi gradi di probabilità e giunge fino alla probabilità massima di quelle rappresentazioni che sono in accordo con tutta la nostra esperienza e che quindi rasentano il limite della certezza.

Negli ultimi due secoli a. C., il continuo contatto tra pensatori appartenenti alle scuole stoica, epicurea, platonica e aristotelica dà origine all'*eclettismo,* che tenta di conciliare i diversi indirizzi in un sistema unitario.

Contemporaneamente risorge il pirronismo con Ene-

SIDEMO di Cnosso (I sec. a. C.) che, dalla verosimiglianza dei platonici, ritorna all'ἐποχή di Pirrone, enunciando in dieci proposizioni (τρόποι), rimaste celebri, le ragioni dello scetticismo. Avrà un continuatore in SESTO EMPIRICO, vissuto due secoli dopo Cristo.

IL NEOPLATONISMO. — Trasferitosi il centro della speculazione da Atene ad Alessandria, nei primi secoli dell'era nuova prevalgono le tendenze mistiche e religiose. Il paganesimo decadente si sforza di offrire un'interpretazione filosofica delle proprie divinità e, fondendo il platonismo con dottrine orfico-pitagoriche e con leggende orientali, ci descrive il processo per cui dall'Essere primo, che tutto in sè contiene, *emana* la gerarchia degli esseri, i quali vanno perdendo bontà e perfezione a mano a mano che si allontanano dal loro principio. L'anima umana ha la ragione della propria esistenza nel ritornare alla sorgente dell'essere, separandosi dalle cose sensibili e ripercorrendo a ritroso i gradi della perfezione, fino a raggiungere nell'estasi l'annientamento in Dio.

Emanatismo ed *ascetismo* sono i motivi fondamentali di questa filosofia neoplatonica, che ha in PLOTINO di Nicopoli in Egitto (204-270) il maggiore rappresentante.

13. — L'epicureismo.

La scuola epicurea porta il nome del fondatore. EPICURO (341-270), nato, sembra, a Samo, aprì scuola ad Atene e v'insegnò fino alla morte. L'epicureismo ebbe molti seguaci in Roma, specie nel periodo della decadenza, ma fu più praticato come sistema di vita, che studiato come sistema filosofico.

Le dottrine morali dell'epicureismo sono basate su principii che riguardano il problema della conoscenza. Come gli stoici essi negano le idee innate di Platone, perchè tutta la verità che l'uomo può far sua deriva dalla sensazione. Le nozioni e i concetti risultano dalla

composizione delle sensazioni attuali o presenti alla memoria: il pensiero è completamente di origine sensibile. Quanto al problema dell'origine delle idee, gli epicurei, dunque, sono i precursori del moderno sensismo.

Quanto alla fisica, Epicuro si riallaccia alla dottrina materialistica di Democrito. L'universo sensibile risulta dalla varia combinazione di atomi, che cadono nello spazio vuoto e incontrandosi formano quegli aggregati che noi diciamo corpi. Gli dèi esistono, ma non sono necessari a spiegare il mondo: essi contemplano il mondo con occhio sereno e non partecipano, minacciosi e passionali, alle sue vicende: il loro stato è una calma sublime e felice.

L'uomo deve imitare gli dèi. Come gli atomi seguono il *clinamen* che li sospinge di moto in moto, l'uomo segue l'istinto naturale che lo porta al piacere. Il piacere che ci fa veramente felici non è quello materiale, insaziabile, che anzi tormenta la vita coll'aculeo del bisogno insoddisfatto; ma la voluttà calma del riposo, che si ottiene coll'estinzione del desiderio, del bisogno e, quindi, del dolore. Mentre i grandi filosofi della Grecia considerano il piacere come un sentimento positivo, che accompagna l'attività perfetta, Epicuro riduce il piacere ad uno stato negativo: alla mancanza di dolore.

L'*atarassia,* cioè l'estinzione di ogni turbamento spirituale e fisico, si ottiene con la soppressione di ogni bisogno artificiale (ricchezza, poteri, onori, ecc.) e con la riduzione al minimo di quei bisogni non strettamente necessari da cui il saggio sa affrancarsi (famiglia, matrimonio, vita politica, ecc.). Così l'assenteismo politico, necessario alla tranquilità del saggio, dissolve lo Stato e con lo Stato la patria: non un ideale positivo, ma la stanchezza del cittadino ateniese, che non ha più forze per lottare, genera la concezione umanitaria.

La solitudine sconfortante nella quale verrebbe a trovarsi il saggio, privo di famiglia di patria di religione, è attenuata dalle gioie serene dell'amicizia, la quale, pur

avendo origine dall'interesse personale, impone degli obblighi positivi. Epicuro, in pratica, dimostrò quanto gli fossero sacri i doveri dell'amicizia.

Il nome di epicureo fu esteso nella storia ad indicare qualsiasi spregiudicato cultore del piacere sensibile. Dalla breve esposizione è facile comprendere quanto diverso fosse il concetto del fondatore della scuola e appare anche come l'edonismo epicureo rasenti la concezione ascetica e stoica, che pur sembra essergli opposta.

14. — Lo stoicismo.

Fondatore della scuola è Zenone di Cizio in Cipro (334-262) che fu ad Atene, dove apprese le dottrine cirenaiche e platoniche e dove insegnò, dando convegno ai discepoli nello « stoa Pecile » (di qui il nome di « stoica » alla sua scuola). In omaggio ai principii professati, morì suicida.

Cleante di Asso nella Troade successe a Zenone nella direzione della scuola e, secondo l'esempio del maestro, morì suicida.

Un impulso notevole e un contributo originale alle dottrine stoiche fu dato da Crisippo di Soli in Cilicia (281-209): i frammenti delle sue opere costituiscono il documento, in base al quale ci è permesso di ricostruire il pensiero dei primi stoici della Grecia.

La scuola di Crisippo annovera Zenone di Tarso e Diogene di Seleuca sul Tigri. Quest'ultimo fu ambasciatore a Roma in nome di Atene nel 155 a C. insieme coll'accademico Carneade e col peripatetico Critolao, e vi propagò i principii dello stoicismo.

I filosofi di cui abbiamo parlato costituiscono il così detto *antico Stoa*. Al *medio Stoa* appartengono Panezio di Rodi (180-110 a. C.) e Posidonio di Apamea in Siria (135-51 a. C.). Il primo esercitò grande influsso sul pensiero filosofico di Roma, dov'ebbe amici e scolari Scipione l'Africano, Q. Muzio Scevola ed altri; il *De officiis* di Cicerone deriva in gran parte da un'opera morale di Panezio. Posidonio fu suo scolaro e fondatore di una rinomatissima scuola a Rodi. Entrambi manifestano la tendenza a mitigare l'eccessivo rigore dell'antico Stoa, accogliendo motivi della dottrina platonica ed aristotelica.

Il *terzo Stoa* fiorisce a Roma nel periodo imperiale: parliamo a parte dei singoli autori.

La conoscenza. — La filosofia degli stoici è sopra tutto etica, in quanto si propone d'indirizzare l'uomo all'esercizio della virtù. Accanto all'*etica*, però, essi di-

stinguono la *logica* e la *fisica*, scienze ausiliarie che concorrono alla soluzione del problema morale.

La dottrina della conoscenza è in decisa opposizione a quella di Platone. Non esistono nell'anima umana idee innate, dalle quali derivi l'universale della scienza: ogni nostra conoscenza dipende dalla percezione degli oggetti del mondo esterno e anche le nozioni astratte e generali provengono dalla elaborazione dei dati dell'esperienza. Alcune idee generali si formano concordemente e spontaneamente in tutti gli uomini senza che essi vi impieghino sforzo e riflessione, senza che ne sieno consapevoli: queste idee sono dette dagli stoici *anticipazioni* (προλήψεις), non perchè sieno innate e precedenti all'esperienza, ma per distinguerle da quelle nozioni generali, acquistate consapevolmente coll'applicazione delle regole della logica, che costituiscono la parte più sicura del nostro sapere.

Se tutto deriva dalla sensazione ed è mutevole e fallace come la sensazione, hanno buon gioco gli scettici quando, in base a tali principii della dottrina stoica, negano l'universale del sapere e la possibilità di raggiungere la certezza. Come distinguere, infatti, le rappresentazioni illusorie da quelle che riproducono fedelmente il reale?

Gli stoici si salvano dallo scetticismo ammettendo una specie di senso della verità. Talora la rappresentazione si offre a noi con tale carattere di evidenza e di chiarezza (*rappresentazione catalettica:* φαντασία καταληπτική, cioè che prende pieno possesso dell'oggetto), che non possiamo dubitare della sua corrispondenza col reale e perciò le diamo il nostro assenso. Questo assenso spontaneo, che conferma l'esperienza, è il criterio della verità.

Il mondo e Dio. — La fisica degli epicurei, s'è visto, deriva dal materialismo di Democrito; invece quella degli stoici è ispirata al panteismo di Eraclito.

La natura risulta di due elementi inseparabili: *materia* e *forza*. Il primo è elemento passivo, nel quale opera

senza posa il principio attivo, che si chiama indifferentemente fuoco creatore, etere, soffio divino, Dio. Ogni vicenda del reale, ogni forma corporea, ogni essere vivente hanno origine da codesta forza che sospinge la natura di moto in moto; che ora edifica l'universo e ne dispiega le meravigliose energie, ora consuma l'universo nel rogo d'un incendio colossale, per poi riedificare il cosmo ed arderlo ancora, incessantemente.

Fatale è il divenire delle cose, perchè il vincolo della causalità stringe la causa all'effetto, sì che tutto è preordinato e predestinato. Ma il determinismo della natura, essendo promosso da una forza razionale e divina, è ad un tempo irrevocabile destino e finalità benefica, *fato* e *provvidenza*. L'assoluta necessità dell'universo coincide coll'assoluta razionalità.

Tutto è disposto per il meglio in questo mondo nel quale è immanente la divinità, tutto serve alla realizzazione di un piano grandioso stabilito dalla Ragione suprema. Bisogna abbracciare il disegno nella sua totalità per giudicare gli eventi dell'universo. Se ci poniamo da un punto di vista limitato e parziale scorgiamo ovunque contrasti e disordine; ma, se ci eleviamo al di sopra del particolare, le apparenti dissonanze si risolvono in armonie, il male che affligge l'individuo singolo diventa bene rispetto ai fini dell'universo.

La morale. — Questa *fisica* degli stoici è già un sistema morale.

Dall'anima divina del mondo si stacca l'anima dell'uomo (*divinae particula aurae*), la quale coscientemente deve concorrere alla realizzazione dello stesso disegno che l'universo attua inconsciamente. *Vivere secondo natura* è la norma suprema dello stoicismo; la quale si converte nell'altra: *vivere secondo ragione,* perchè la ragione è il principio egemonico che ci disvela le finalità a cui obbedisce l'universo.

Altre forze agiscono nell'uomo, distogliendolo dalla

visione serena del suo destino: le forze della passione, che ci fanno aderire tenacemente ai beni passeggeri, alle comodità, agli onori, alle persone care, alla nostra esistenza. Illusi da tanti impulsi irrazionali, noi pretendiamo di mantenere eternamente il possesso di quei beni che ci sono dati in usufrutto, vogliamo far dipendere da noi quello che dipende dalla natura e, quando questa riprende ciò che è suo, ci sentiamo straziati dal dolore. Si estingua nell'anima, adunque, il cieco impeto della passione e nell'*apatia* si raggiunga la serenità del sapiente, cui nè le sofferenze fisiche nè le inimicizie nè la sventura possono turbare. La ragione ci dimostra che il dolore è falsa opinione, che le presunte offese della fortuna o degli uomini non possono ledere l'integrità del saggio; c'induce al perdono dimostrando che il vizio è ignoranza e che il perverso non va punito ma istruito.

La libertà. — La libertà umana convive con l'assoluto determinismo, come la provvidenza divina col fatalismo.

Le azioni volontarie dell'uomo non dipendono soltanto dalle cause esteriori e fisiche ch'egli subisce, ma anche dalla natura razionale che gli è propria; come, dice Crisippo, il moto di un cilindro che rotola lungo un piano inclinato non dipende soltanto dalla spinta ricevuta e dalla superficie liscia su cui scorre, ma anche dalla speciale natura del cilindro.

Libertà è seguire il determinismo della natura umana, la cui essenza è ragione. Lo stoico quindi mantiene la ragione immune dalla servitù degli uomini e delle cose, e afferma con orgoglio la propria libertà, difendendola fino all'estremo: fino a quando, nella impossibilità di mantenersi altrimenti libero, elegge a se stesso volontariamente la morte.

« Libertà vo cercando ch'è sì cara
Come sa chi per lei vita rifiuta ».
(Dante, *Purg.* I, 71-2).

L'UMANITÀ. — Anche lo stoico, come l'epicureo, assiste allo sfacelo della « polis » greca, assorbita nel vasto impero del macedone oppure, vedendo dileguarsi la fede nelle divinità di Roma, ha il chiaro presentimento della fatale dissoluzione dell'Impero. Ma, mentre l'epicureo si rifugia nel concetto di umanità per salvarsi dai suoi doveri verso la patria morente, lo stoico muove fidente e combattivo verso l'ideale umanitario perchè, perdendosi il cittadino, non si perda l'uomo. L'epicureo è umanitario per interesse, lo stoico per dovere.

Il sapiente, pur altero e orgoglioso della propria individualità, obbedisce alle leggi che disciplinano il consorzio umano, come obbedisce a quelle che regolano il corso degli eventi: nella società e nell'universo occupa il suo posto, compie la propria funzione, serve alla vita del Tutto. Pur nella diversa condizione sociale, ogni uomo è uguale al suo simile per dignità, e lo schiavo stesso è chiamato a partecipare all'uguaglianza dei diritti con i suoi fratelli.

15. — La filosofia romana.

La divinità della patria è la categoria suprema dello spirito romano, come dello spirito greco: essa dà consistenza al sistema morale e politico di Roma e di Atene.

Ma il fervore del genio ellenico non si estingue nell'esercizio dei doveri concreti verso la piccola patria, chiusa entro i confini angusti della « polis »; dal particolarismo cittadino, l'ateniese trasvola all'universale dell'arte e della filosofia, quasi per diffondere liberamente il proprio respiro nel campo sconfinato del sapere e della bellezza.

Non così avviene a Roma. Qui la patria urge alla coscienza del cittadino e, mentre chiede ai suoi figli soccorso d'armi e di prudenza politica, non concede loro

l'*otium* della speculazione e dell'arte. I confini della città sacra s'espandono più di qualunque aspirazione ideale, sì che sembra inutile al romano conquistare l'universale della filosofia dopo di aver conquistata l'universalità dell'impero.

Un problema pratico ed urgente assorbe ogni problema speculativo: estendere un'unica disciplina a popoli tanto diversi per razza tradizioni costumi, arricchire Roma di mille vite e partecipare al mondo la vita di Roma. Non si tratta di tracciare il piano di una repubblica ideale, ma di costituire lo Stato reale. In questo compito positivo si esercita il genio romano, creando nel diritto il suo capolavoro: e il diritto di Roma sopravvive alla dissoluzione dell'impero, come la filosofia e l'arte della Grecia sopravvivono alla dissoluzione della « polis ».

Ciò posto, è naturale che nel periodo della conquista e dell'organizzazione la filosofia in Roma dovesse essere considerata come intrusa. Quando nel 155 a. C. venne nell'eterna città un'ambascieria di filosofi greci a predicarvi lo stoicismo e lo scetticismo, fu pronto il Senato ad ordinare l'espulsione dei retori stranieri, corruttori del costume politico.

Ma l'infiltrazione della filosofia greca continuò nei secoli successivi, non ostante i decreti di espulsione ripetuti anche nel periodo imperiale. La coltura e l'arte ellenica divennero di moda e i giovani romani affluirono nelle scuole di Atene, di Rodi, dell'Asia Minore per completarvi la loro educazione. Così Roma ebbe una filosofia di derivazione e, senza penetrare lo spirito dei grandi sistemi di Platone e Aristotele, assimilò i caratteri della decadente cultura greca, ripetendo i motivi dell'epicureismo, dello stoicismo e dell'eclettismo.

Ebbe il poeta del materialismo epicureo in Tito Lucrezio Caro (96-55 a. C.) che nel *De Rerum natura* descrisse con accento lirico la vicenda incessante della vita e della morte nella natura infinita, nella quale l'uomo è destinato a scomparire. Come per Epicuro e Democrito,

non esiste per lui alcun principio spirituale fuori degli atomi e dello spazio vuoto :

Ergo, praeter inane et corpora, tertia per se
Nulla potest rerum in numero natura relinqui.

La sensazione avviene, come per Democrito, col distaccarsi dai corpi di parti minime, che vengono a contatto coi sensi :

Quae quasi membranae, summo de corpore rerum
Dereptae, volitant ultro citroque per auras.

Il carattere pratico e superficiale della speculazione romana, senza profondità d'indagine nè contributi originali, è reso dall'opera di MARCO TULLIO CICERONE (106-43 a. C.) il quale ecletticamente compone in sintesi elementi tratti dallo stoicismo, dalle scuole peripatetica e platonica, foggiando un sistema esente da ogni sottigliezza dialettica e consono con le esigenze del buon senso. Se non riesce a dare la dimostrazione logica di un principio, si appaga della testimonianza unanime dei popoli; se non può giungere alla certezza si acqueta nella verosimiglianza, criterio derivato dal probabilismo di Carneade. È decisamente ostile al materialismo epicureo e, mentre conferma la credenza negli dèi e nell'immortalità dell'anima, esalta gli esemplari luminosi di virtù tramandati dalla storia di Roma. Rifuggendo dal rigorismo stoico concede all'uomo onesto la ricerca della felicità; ma si accorda con lo stoicismo nel combattere le passioni avverse alla retta ragione.

I suoi numerosi trattati (*Disputationes academicae, De natura Deorum, De divinatione, Disputationes Tusculanae, De fato, De finibus malorum et bonorum, De officiis, De legibus, De republica*) hanno grande importanza storica, perchè conservano e tramandano il pensiero di molti filosofi della Grecia, dai quali altrimenti non sarebbe giunto fino a noi alcun documento.

Non come motivo a sottili erudite disquisizioni, ma come argomento di vita, trovano larga rispondenza in

Roma, specie nei primi due secoli dell'impero, le dottrine dello stoicismo. Seneca, Epitteto, Marco Aurelio non si preoccupano di ripetere scolasticamente i principii di Zenone e Crisippo, ma realizzano in sè il tipo del sapiente secondo l'ideale stoico e tramandano con la parola e con gli scritti il frutto della sincera profonda esperienza personale, nutrita di sacrificio e di meditazione. Il contributo più originale della speculazione romana alla storia del pensiero è offerto da questi filosofi stoici, sui quali fermiamo ora la nostra attenzione.

16. — Seneca.

3-65 d. C. — Lucio Anneo Seneca nacque a Cordova, venne a Roma dove giovanetto studiò e praticò austeramente i principii della filosofia. Si diede poi alla carriera oratoria e, fatto questore, divenne presto popolare e influente. Nell'anno 41, coinvolto in uno scandalo di corte, Seneca fu esiliato in Corsica, e finchè visse Messalina non potè ottenere il perdono. Nel 49 Agrippina, divenuta moglie dell'imperatore Claudio, volendo compiere un atto gradito al pubblico, fece richiamare Seneca dall'esilio e lo tenne a corte come precettore del figlio Nerone. Quando nel 54 Agrippina ebbe fatto avvelenare Claudio, e Nerone fu proclamato imperatore, il nostro filosofo continuò ad esercitare un benefico influsso sull'animo dell'augusto scolaro, di cui era divenuto consigliere. Per merito precipuo di Seneca l'imperatore s'ispirò da prima a principii di prudenza e di equità, ma tosto, declinando l'autorità del maestro, l'indole crudele e dissoluta di Nerone si manifestò e cominciò la serie degli efferati delitti: uccisione del fratello Germanico, della mamma Agrippina, della moglie Ottavia. Seneca continuò a vivere a corte, talora inconsapevole dei delitti, talora tentando invano di frenare la follia sanguinaria dell'imperatore, finchè nel 62 si ritirò definitivamente dalla corte per vivere in campagna con la fida sua moglie Pompea Paolina. Contro le infamie della Corte, dove spadroneggiavano omai Tigellino e Poppea, fu organizzata la congiura di Pisone e Seneca, che forse non la ignorò, ma era rimasto estraneo alle trame dei congiurati, fu accusato di avervi partecipato. In una sua villa suburbana a quattro miglia da Roma un centurione gli comunicò l'ordine di uccidersi: il filosofo tranquillamente lo eseguì aprendosi le vene delle braccia.

Oltre ai trattati *De beneficiis*, *De clementia*, *De remediis fortuitorum* *Naturales quaestiones* e le *124 lettere Ad Lucilium*, ricordiamo di Seneca i dodici libri che vanno sotto il titolo di dialoghi: *De providentia* *De constantia sapientis*, *De ira*, *Consolatio ad Marciam*, *De vita beata*

De otio, *De tranquillitate animi*, *De brevitate vitae*, *Consolatio ad Polybium*, *Consolatio ad Helvetiam matrem*. Seneca scrisse anche nove tragedie.

La vita di Seneca è il più efficace commento della sua filosofia morale. Il sapiente trascorre gran parte dell'esistenza alla corte, teatro di tutte le nefandezze: non si ritrae inorridito, ma vi rimane e resiste all'onda limacciosa che sembra travolgerlo. Educa, consiglia, rimprovera, riesce talora a dominare nell'impero più dell'imperatore, talora si ritira nell'ombra e col silenzio condanna: quando la violenza del male è irresistibile, si apparta, ma non congiura e attende sereno la vendetta del sospettoso tiranno.

Così dev'essere la vita del saggio: l'attuazione di un programma, l'organizzazione di ogni atto e fine secondario attorno ad un fine centrale, ad un unico ideale. Nei più l'esistenza è dispersione, vagabondaggio: si segue la passione, si obbedisce alle circostanze, si serve alle cose del mondo esterno. Bisogna invece ritrovare la coerenza dell'essere, vivendo come se ogni istante fosse l'intera esistenza (*vita quotidie tota*): e per ottenere l'uniformità, ch'è garanzia di pace e di benessere, è necessario aderire a quella parte razionale dell'anima che non è sottoposta a fluttuazioni, ma rimane inalterata ed è sempre soddisfatta di se medesima. Anzi che fuggire da noi stessi, è duopo ritrovare noi stessi, superando con le inquietudini dello spirito, i dolori che possono procurarci le ingiurie degli uomini, della sorte, del destino, delle malattie, della vecchiaia, vincendo sopra tutto la ripugnanza della morte.

Nel prescrivere questo ideale del saggio, Seneca non è affatto intransigente. La corte gli ha fatto conoscere, talora brutalmente, la realtà della vita e il senso realistico ch'egli vi ha acquistato lo rende *il più liberale degli stoici romani*.

Liberale con le passioni, egli prescrive bensì la soppressione del πάθος, ma spesso non esita ad esaltare la be-

nefica demenza che agita la mente e ne trae accenti divini; ripete la considerazione che sobrietà non è penitenza; concede sfogo alle lacrime, purchè sieno sincere. Non impone rigorosamente il ritiro e la solitudine, nè consiglia esclusivamente la partecipazione attiva alla politica, ma vuole che l'una sia alternata con l'altra, in modo da portare nello studio un po' di nostalgia della vita attiva e nella vita attiva il fervore accumulato nella meditazione.

Liberale verso le colpe degli uomini, egli vuole che sia represso in noi quel senso di ripugnanza (*odium generis humani*) che naturalmente sorge dinanzi alle loro brutture, considerando più il lato comico che quello tragico di tante miserie. Se ci è impossibile aver rapporti con i più vicini, cerchiamo i più lontani, stringendo tutta l'umanità nel vincolo della fratellanza e proclamandoci cittadini del mondo (*patriam nobis mundum professi sumus*). Per tale senso sincero di umanità egli si piega amorevolmente verso gli schiavi, chiamandoli *humiles amici* e combattendo efficacemente in loro favore durante la sua carriera politica.

Liberale verso se stesso, dichiara che la sua tattica è più contenersi che astenersi, e non vuole essere ritenuto santo, ma migliore dei cattivi: « a me basta togliere ogni giorno qualcosa dei miei vizi e castigare i miei errori; non sono pervenuto a santità, nè ci perverrò; calmanti più che rimedi applico alla mia podagra, contento se essa viene più di raro e se morde un po' meno ».

Soggiungiamo che Seneca è il *più indipendente degli stoici romani*. Si sbaglierebbe accusandolo di eclettismo, perchè egli non va scegliendo qua e là dai sistemi motivi e argomenti per accozzarli insieme, ma rivive quello che nei sistemi è essenziale e trasfonde in essi l'afflato della sua personalità e originalità. Perciò si può dire che « Seneca move dallo stoicismo ma non sempre vi ritorna » (MARCHESI, *Seneca*). Lo dichiara egli stesso: « Disputare cum Socrate licet, dubitare cum Carneade,

cum Epicuro quiescere, hominis naturam cum stoicis vincere, cum cynicis excedere ».

Basti citare il suo atteggiamento verso Epicuro, del quale cercò la riabilitazione, dimostrando come il piacere del filosofo greco non sia soltanto gola e libidine, ma si avvicini alla felicità serena dello stoico: « non dicam, quod plerique nostrorum, sectam Epicuri flagitiorium magistram esse, sed illud dico: ... infamis est, et immerito ».

Decisamente Seneca supera la comune dottrina stoica nel suo concetto della Divinità, che va via via liberandosi dagli impacci del panteismo, per diventare spirito provvidente e veggente, amante ed amato dagli uomini. Nella lotta ch'egli combatte contro la superstizione idolatrica egli ha accenti che ricordano da vicino il testo del suo contemporaneo Paolo di Tarso e che giustificano la simpatia con cui i primi autori cristiani guardano a questo pagano, loro precursore nella lotta contro il paganesimo. « Dio è vicino a noi, è con noi, è dentro di noi: uno spirito santo risiede in noi osservatore e custode delle nostre cattive e buone azioni; e noi dobbiamo vivere con gli uomini come se Dio ci vedesse e parlare con Dio come se gli uomini ci ascoltassero ». « Non già nei templi costruiti con pietre ammucchiate a grande altezza, ma nel cuore di ciascuno egli deve essere consacrato ».

In uno dei più noti e suggestivi tra gli scritti di Seneca, nel *De tranquillitate animi,* si riscontrano quella liberalità ed indipendenza che abbiamo indicato come note caratteristiche della speculazione morale del grande stoico romano.

Le battute finali del dialogo meritano particolare considerazione. Dopo d'aver tanto esaltato la sobrietà razionale, Seneca si dimostra stanco della ragione e chiede al vino quello che Platone aveva chiesto ad Eros: il furore divino.

« Infatti, sia che prestiamo ascolto al poeta greco che

dice: *Smarrire il senno è pur dolce talora,* sia a Platone: *invano batte alla porta delle Muse chi è padrone di sè,* sia ad Aristotele: *non v'ha grande ingegno senza una piccola dose di follia;* se non è alquanto eccitata non può la mente proferire parole alte che si elevino sulla mediocrità. Sprezzando la volgarità delle cose consuete, sollecitato verso l'alto quasi da furore divino, allora il genio canta un inno sovrumano. Finchè rimane in sè non può l'anima attingere le ardue vette del sublime: bisogna che si slanci, mordendo il freno, fuori dalle solite vie e trascini l'auriga là in alto, dov'egli non avrebbe osato salire ».

Lo stoicismo è la ragione platonica senza la passionalità ardente che Platone aveva esaltato. Con la frase conclusiva del *De tranquillitate animi* Seneca reintegra nella ragione l'irrazionale della passione e, riadducendo lo stoicismo alle origini, lo dissolve.

17. — Epitteto.

Il maestro di Epitteto è Caio Musonio Rufo, filosofo stoico, nato a Volsinio e vissuto nel I secolo dell'era cristiana.

Inviso a Nerone per la influenza ch'egli esercitava specie sui giovani, fu esiliato; richiamato a Roma, sembra, da Galba, fu maestro ascoltatissimo di filosofia e influì con la sua autorità sulle vicende politiche del tempo. Delle lezioni di Musonio, raccolte dallo scolaro Lucio, sono giunti fino a noi numerosi frammenti.

Epitteto nacque a Ierapoli in Frigia, visse nella seconda metà del I secolo d. C. e morì, sembra, nel 117. Lo troviamo a Roma come schiavo di Epafrodito, ricco e potente liberto di Nerone. Divenne poi libero e nell'83, colpito dall'editto di Domiziano che bandiva da Roma i filosofi, si rifugiò a Nicopoli nell'Epiro, dove continuò con fortuna il suo insegnamento. Morì in esilio.

Nulla lasciò scritto Epitteto, ma le sue lezioni furono raccolte e tramandate negli appunti presi dallo scolaro Flavio Arriano, storico di Nicomedia in Bitinia. La raccolta dei discorsi porta il titolo di *Diatribe* o *Dissertazioni*. Il *Manuale*, è una raccolta delle massime più importanti dei discorsi, compilata dallo stesso Arriano.

Epitteto, più degli altri stoici romani, prescinde da costruzioni teoriche e dà alla sua filosofia un carattere

pratico, educativo. Quello che importa soprattutto è la pratica della virtù, mentre passa in seconda linea la giustificazione razionale della virtù. Egli rimprovera perciò ai falsi filosofi di compiacersi esageratamente di discussioni sulle varie forme del ragionamento, tralasciando l'essenziale, cioè la vita buona. Avviene così che « si mente ogni dì, ma il come provare ch'egli non si deve mentire, questo si ha sulle dita ».

Le opere del sapiente hanno efficacia persuasiva più della parola e la parola stessa convince quand'è adattata alle circostanze e proferita senza asprezza e senza alterigia. Le lezioni di Epitteto, infatti, quali ci sono tramandate negli appunti di Arriano, non hanno tono cattedratico e sussiego oratorio, ma l'andatura facile e piana di una conversazione amichevole, con continui riferimenti all'esperienza più che alla dottrina.

Notevole questo atteggiamento *pragmatistico* della stoico frigio, in contradizione con quel rigido razionalismo che, come diremo, è uno dei caratteri salienti della sua filosofia. Dovette essere incoerente e riconoscere che la ragione non convince gli uomini: la ragione sola dissociata da altri fattori di natura affettiva e sentimentale.

La dottrina di Epitteto non si differenzia gran che dai principii della scuola e per essa noi rimandiamo alle notizie generali date in precedenza. Solo è originale nel suo stoicismo l'aver racchiuso la dottrina in una formula di assoluta semplicità ch'egli va applicando alla risoluzione di tutte le questioni particolari.

Ecco la formula. Le cose tutte si dividono in due grandi categorie: cose delle quali possiamo disporre liberamente e cose che non dipendono da noi. Alla prima categoria appartengono la ragione, la volontà, il desiderio e l'avversione, l'uso delle rappresentazioni; alla seconda le ricchezze, gli onori, le cariche pubbliche, il nostro corpo. Ora, il saggio è felice libero virtuoso quando desidera soltanto ciò di cui può disporre e non aderisce con morbosa voluttà ai beni che non gli appartengono.

Dinanzi alle avversità fisiche e morali, basta applicare questo principio per ottenere infallibilmente l'effetto: la tranquillità imperturbabile del sapiente.

Ogni atteggiamento pratico dev'essere subordinato al giudizio teorico, che dissolve le angustie che affliggono l'ignoranza del volgo.

L'errore della passione consiste nel pretendere che sieno in nostro stabile possesso quei beni che ci sono dati appena in usufrutto, che oggi la natura concede e domani riprende. L'amore che ci vincola indissolubilmente all'oggetto è irrazionale, razionale quello che sfiora l'oggetto senza immedesimarsi con esso: « del saggio soltanto, adunque, è l'amore » (Dalle *Diatribe*).

Crudelmente Epitteto applica il principio agli affetti più cari e consiglia di considerare la morte di un figlio o della moglie con la stessa freddezza con cui si considera la rottura di una pentola. Pretende che l'umanità guardi con occhio tranquillo alla morte, per la quale nulla di pauroso avviene, solo il ritorno alla natura di ciò che dalla natura deriva. Propone che, considerando il corpo come estraneo alla ragione, ci si mantenga indifferenti dinanzi alle malattie, che non ci riguardano. Vuole vincere il risentimento dell'offesa con una semplice riflessione che escluda la malizia dell'offensore.

In questa violenta opposizione alla realtà degli affetti, al senso umano della vita noi ravvisiamo la nota distintiva della sua dottrina, tanto da poter dire che Epitteto è *il più cinico degli stoici romani*. Certamente lo schiavo frigio derivò dalla sua condizione sociale quella freddezza di carattere che egli esprime nella speculazione filosofica.

Non escludiamo però che si ritrovino anche in Epitteto accenti di alta umanità. Come gli altri autori stoici, anch'egli deve salvarsi dall'assurdo, aprendosi ad una concezione più realistica della vita, concedendo il pianto ed il riso, mitigando con consiglio liberale la severità del precetto. Allora ben si ravvisa in lui il pas-

seggero che con evidente soddisfazione si sofferma a cogliere qualche conchiglia e qualche fiorellino sulla spiaggia prima che la nave parta. Quando la logica ingiusta e spietata cede alla nobile illibata coscienza del filosofo, egli intende allora le leggi eterne del bene e proferisce sentenze degne di un maestro di vita.

18. — Marco Aurelio.

121-180. — N. a Roma, educato in casa presso il nonno paterno Marco Aurelio Vero da illustri maestri, crebbe mite e virtuoso tanto che piacque all'imperatore Adriano, il quale nel 138, adottando come suo successore immediato Antonino Pio, gli pose la condizione di designare a sua volta come successore il giovane Marco, che allora aveva appena 17 anni. Questi visse allora nel palazzo dei Cesari, studiando sotto la direzione dei più celebri maestri del tempo e dimostrando tutta la sua predilezione per la filosofia, specie per quella stoica che gli era insegnata da Giunio Rustico. Alla morte di Antonino Pio, a 40 anni, Marco Aurelio fu assunto al trono. Intensa e sapiente attività, sempre informata ai principii della sua filosofia, egli spiegò nei 19 anni di regno. Combattè quattro anni contro i Parti che minacciavano l'Oriente e condusse tre campagne contro i Quadi e i Marcomanni che urgevano sul Danubio. Nei primi anni governò con Lucio Vero, suo fratello adottivo. Designò come successore al trono il figlio Commodo che con i suoi vizi preoccupò e rattristò gli ultimi anni dell'imperatore. Durante la terza campagna contro i barbari del Danubio, preso dalla peste, si spense serenamente, « come l'uliva matura cade benedicendo l'albero che l'ha prodotta e il ramo che l'ha portata ».

I dodici libri dei *Ricordi* (Τῶν εἰς ἑαυτὸν βιβλία) sono una raccolta di pensieri, fissati da lui occasionalmente, quasi a conclusione del proprio esame di coscienza. Solo il primo libro, in cui enumera i suoi maestri e benefattori e ne tesse l'elogio, ha un certo carattere sistematico.

Come Epitteto, Marco Aurelio trascura le dottrine logiche degli stoici e ne accoglie la dottrina morale, interpretandola nel senso più rigoroso, spesso avvicinandosi al cinismo.

L'assoluta necessità della natura, razionale nella sua essenza e quindi provvida; la vita dell'uomo elevantesi a dignità di ragione e quindi subordinata al volere degli

eventi; l'inanità delle cose tutte, della stessa anima umana, quando si dissoci dal principio egemonico della ragione; la felicità raggiunta con la soppressione di ogni affetto terreno, con l'apatia; la considerazione della morte come normale ritorno alla natura di ciò che la natura produsse; il male e il dolore intesi come falso giudizio dell'uomo che, quando voglia, può rettificare il giudizio e quindi dissolvere il dolore; la colpa identificata con l'ignoranza e quindi inculcato il perdono delle offese che non intaccano la libertà del saggio; la doverosa partecipazione dell'individuo al consorzio umano, ordinato nella complessività dei suoi elementi ad imagine della natura ch'è una e infinitamente varia; la società universale degli uomini, cui tutti sono chiamati a partecipare, senza distinzione di stati e di imperi: sono motivi comuni alla speculazione stoica, profondamente e sinceramente interpretati dall'imperatore stoico, sui quali non ci soffermiamo.

Ma noi ravvisiamo la nota distintiva di Marco Aurelio dagli altri autori in ciò che da ogni pagina dei *Ricordi* si rivela il tormento dell'anima, la quale vuole convincere se stessa e talora non riesce ad adeguare perfettamente la vita al rigore di una dottrina inflessibile. In Seneca troviamo il consiglio benevolo di chi guarda sereno, dai cieli della filosofia e della virtù, le miserie della terra. In Epitteto è il sapiente che, avendo raggiunto l'equilibrio dello spirito, insegna con magistero sicuro deciso. In Marco Aurelio, invece, riscontriamo lo scolaro che, pur negli ultimi anni della vita, non dà tregua allo studio e alla meditazione, scruta, approfondisce, discute e, preoccupato di raggiungere una tranquillità ideale che sempre gli sfugge, nemmeno pensa ad esibire se stesso come esemplare, come maestro.

Spesso il dissidio interiore si eprime in brevi domande che vengono fissate, senza che segua la risposta, quasi dubbi inappagati. Spesso il sapiente si ritrae dallo studio dei libri, quasi pauroso di trovarvi nuove

difficoltà insormontabili, occasione d'inutile travaglio spirituale.

Il dubbio è esplicitamente dichiarato a proposito della concezione teologica e cosmologica. Marco Aurelio non riposa, come gli altri stoici, nel principio panteistico dell'identità dio-natura. L'amalgama panteista si scinde nei suoi elementi: da una parte il caos degli elementi ciechi, dall'altra lo Spirito generatore razionale e provvido. Quale dei due è la suprema realtà? Il nostro filosofo non sa dirlo e si sforza di trarre dall'alternativa una conseguenza che lo confermi nel suo piano di condotta: sia che la vita ritorni in seno alla Divinità, sia che si perda nella vanità del tutto, giova essere distaccati dalla realtà presente e attendere confidenti la morte. È evidente lo sforzo inane ch'egli compie per dare al suo spirito uno stato di fiducia tranquilla, pur nell'incerto destino che lo attende nell'oltretomba: il dissolvimento nel nulla o l'abbraccio d'un Dio.

Più tormentante è per l'illibata coscienza del sapiente il problema politico. L'ideale umanitario ben poteva essere professato da un correttore di tiranni o da uno schiavo; ma come avrebbe potuto albergare nell'anima di un imperatore romano, che pur sentiva l'umanità barbara urgere oltre le frontiere dell'impero vacillante? Nella tregua delle battaglie dovette egli sentire il contrasto insanabile tra la parte recitata con onore sui campi insanguinati della vittoria e quella di pacificatore dei popoli a cui lo avrebbe indotto la sua filosofia. Qualche pensiero, da lui fissato nei *Ricordi,* tradisce il dibattito angosciante; tanto che giunse perfino a classificare tra gli assassini i conquistatori di popoli (Libro X, 10).

Per queste ragioni crediamo di dover indicare Marco Aurelio come *il più tormentato degli stoici romani.* Il sistema che, esordendo nella Grecia, aveva dichiarato l'orgogliosa fiducia e l'indipendenza fiera del sapiente, quasi a dichiarare la propria insufficienza finisce nel filosofo

imperatore, ultimo della triade romana, con la rinuncia pessimistica della vita, con accenti accorati che hanno il tono della disperazione.

19. — Osservazioni generali sullo stoicismo.

Quanto ai principii dello stoicismo riferentisi alla dottrina della conoscenza si osserva che, ridotta la mente umana ad un organo collettore di impressioni del mondo esterno, riesce poi alquanto difficile attribuire alla ragione un potere egemonico sullo spirito e sulla realtà circostante. L'empirismo degli stoici mal si accorda col loro razionalismo.

Quanto alla fisica e alla teologia, non sembra che la concezione panteistica riesca a conciliare le proprietà della materia con gli attributi di Dio, il fato con la provvidenza. Nell'identità Dio-natura si perdono o le imperfezioni del reale o le qualità eccelse della Divinità: il panteismo degli stoici è un compromesso tra il materialismo e il teismo.

Anzi in quest'unità indifferenziata, che dovrebb'essere ad un tempo Dio e natura, la natura prende spesso il sopravvento e il saggio, sperduto nell'immensità tenebrosa che il fioco raggio della mente non illumina, rivolge una parola accorata alla forza cieca che non intende e non conforta e non premia il sacrificio: la sua preghiera ha l'accento della disperazione. Il bisogno religioso del cuore umano, che chiede lenimento e conforto nell'amore di un Padre, resta insoddisfatto nella teologia stoica che all'amore del Padre sostituisce la brutalità di una legge, cui è vano resistere. Poche austere coscienze di filosofi, nelle quali la riflessione morbosamente esasperata uccide l'affetto, possono trovare il fondamento del dovere nella natura degli stoici: non le moltitudini in cui la coscienza, integra nelle sue risorse affettive e razionali, chiede di obbedire, anzi che ad

un'idea o ad una legge, a un Dio personale. Questa è la ragione dell'insuccesso pratico dello stoicismo il quale, nella dissoluzione della πόλις greca e dell'impero romano, non riuscì a sostituire le idealità morenti e a dare al popolo una nuova fede e una nuova morale.

Lo stoicismo è la felicità senza passione, cioè senza l'unica forza da cui la felicità può derivare; è la colpa senza responsabilità e quindi la virtù senza merito; è la libertà senza impiego, fine a se stessa; è l'umanità senza un Padre degli uomini. L'attivismo del mondo classico vi è esagerato nella orgogliosa indipendenza del saggio; vi è esagerato il fatalismo nella rigorosa concezione deterministica dell'universo; vi è esagerato il razionalismo socratico-platonico con la pretesa soppressione della vita affettiva. L'apatìa confina con la malinconia, la malinconia col pessimismo, il pessimismo con la disperazione. Così, tristemente, l'imperatore stoico si congeda dalla vita, « come un attore del dramma, che viene licenziato dallo stesso direttore di scena, che ve l'aveva invitato ».

Ma lo stoicismo, unica forza morale che il mondo classico oppone all'avanzata del Cristianesimo, è anche un chiaro presentimento della nuova fede che si dischiude dinanzi alla umanità. Talora, specie tra gli stoici romani, la Divinità si libera dalla natura che la tiene prigioniera ed, emergendo come forza spirituale trascendente, si china verso l'uomo, provvida ai suoi bisogni, pronta al soccorso; attrae l'uomo a sè, ama, riamata. Talora l'apatia si trasforma in sforzo eroico di resistenza al dolore e il dolore, non stupidamente negato, ma coraggiosamente affrontato e superato, diviene strumento di perfezione. Il perdono dell'offesa perde talora il carattere di compatimento largito all'ignoranza e acquista il valore di umile generoso soccorso: la *charitas generis humani* acquista il valore di positivo affratellamento delle anime, in nome della comune origine e del comune destino.

Insomma, lo stoicismo dissolve la morale classica, riducendo all'assurdo il razionalismo socratico-platonico e dalla stessa impossibilità di praticare l'assurdo fa derivare l'appello ad una nuova concezione della vita: esso contiene una critica e un postulato

Il Cristianesimo è la risposta al postulato stoico.

Capitolo II.

LA FILOSOFIA DEL CRISTIANESIMO

20. — L'ebraismo.

La storia, le leggi del popolo ebraico, i suoi canti, le sue preghiere sono raccolti nei libri sacri del *Vecchio Testamento*, che comprendono la *Legge* di Mosè (*Genesi, Esodo, Levitico, Numeri* e *Deuteronomio*), i *Profeti* (tra i quali *Samuele, Elia, Giosuè, Isaia, Geremia, Ezechiele, Amos, Michèa*, ecc.), gli *Agiografi* (*Salmi, Proverbi, Giobbe, Daniele*, ecc.).

Il Cristianesimo dev'essere posto in relazione coll'ebraismo dal quale storicamente deriva.

L'idolatria. — Il sistema morale del popolo ebraico forma tutt'uno col sistema teologico. Nelle lunghe peregrinazioni attraverso il deserto, nella schiavitù e nella libertà, nelle ore angosciose dell'esilio e nell'esultanza del ritorno, il popolo guarda a un Dio col quale ha stretto un patto di alleanza e di fedeltà: *Jahvé*. Jahvé è il Dio d'Israele, Israele è il popolo di Jahvé.

Questo Iddio si presenta con caratteri particolari rispetto alle divinità degli altri popoli orientali. Non s'incarna in nessuna forma sensibile, ma si afferma *spirito purissimo*, trascendente la natura, Signore della natura e della storia; non vuole nemmeno che si ripeta il suo nome, perchè non avvenga di trasformare il nome in un idolo; si definisce semplicemente « io sono colui che sono ». È *uno* e non ammette nel suo tempio numi rivali o vassalli: tutto quello che vive nella natura e fuori di

essa è opera delle sue mani. Non si estrania dalla realtà presente, ma provvido assiste il suo popolo, lo soccorre, lo premia e lo punisce. Nessuna imperfezione può essergli attribuita: Egli è *santo, giusto, sapiente,* « Il Signore Jahvé ha giurato per la sua santità » (*Amos,* IV, 2)

Primo dovere dell'uomo è rimaner fedele a codesto Iddio: « non avrai altri dèi dinanzi a me » (*Esodo,* XX, 3). *Primo peccato è l'idolatria:* corrompere l'idea di Dio equivale a corrompere la vita dell'uomo. Quando, durante l'attesa nel deserto, il popolo si abbandona alla sensualità, ecco che l'idolo, degno della presente abbiezione, è fuso nell'oro.

L'ebraismo rivela al mondo l'altissima dottrina: *idolatria è dar compimento alla vita in un termine provvisorio, in un valore falso ed artificiale;* la Divinità cui si crede è il valore che si realizza nella vita; il concetto di Dio è tanto più alto e più puro quanto più alta e più pura è la vita morale.

Il peccato. — Tutto ciò che ripugna a Dio, deve ripugnare all'uomo. « Sei vizi odia l'Eterno — è detto nei *Proverbi* — anzi sette sono suo aborrimento: gli occhi alteri, la lingua falsa, le mani che versano sangue innocente, il cuore che medita pensieri iniqui, i piedi frettolosi a correre il male, falso testimonio che proferisce menzogna e ch'eccita liti tra i fratelli » (XX, 24-6).

È condannata l'idolatria dell'oro, dei piaceri, il lusso, l'avidità di ricchezze. È inculcato il perdono delle offese, il soccorso al povero, al forestiero, al nemico. « Se uno dei tuoi fratelli... è caduto nella povertà, non indurirai il tuo cuore, nè serrerai la tua mano, ma l'aprirai al povero e gli presterai quel che conosci fargli bisogno » (*Deuteronomio,* XV, 7-8). Si considera come anormale la schiavitù e si prescrive la liberazione dello schiavo dopo un periodo di tempo: « e quegli che avrai fatto libero non permetterai che se ne vada colle mani vuote, ma gli darai un viatico » (*Deuter.,* XV, 13-4).

Peccato è trasgredire la legge divina. Alle colpe individuali, di cui ogni uomo si rende responsabile, va aggiunta una colpa originale, di cui l'umanità decaduta porta il retaggio. Il fallo del primo uomo, che avrebbe voluto farsi simile a Dio, è scontato dai discendenti che perpetuano un destino di miseria e di dolore. *Il male non ha,* quindi, *un'origine fisica ma morale:* le forze della natura si rivoltano contro l'uomo dal giorno in cui l'uomo fu ribelle alla volontà divina.

Il dolore come espiazione. — Il concetto, intravisto dai sommi filosofi della Grecia, è inteso in tutta la sua tragica evidenza dal popolo eletto. Tutte le calamità sono la conseguenza diretta della colpa: l'ordine turbato non si ristabilisce che a prezzo di lagrime e di sangue. I sacrifici, che Dio chiede a Israele, esprimono il carattere della giustizia divina, ch'esige riparazione ed espiazione. Se i sacrifici, resi con vuota esteriorità di forme, per abitudine o convenienza, non bastano, sopraggiunge la spada vendicatrice di Ciro e l'umiliazione della schiavitù: « Se stretti in catene sono presi nei legami dell'afflizione, Egli denuncia ad essi le loro opere le loro trasgressioni perchè erano orgogliosi » (*Giobbe,* xxxvi, 8-9).

Il dolore è, infatti, strumento di purificazione. Nelle ore angosciose della prigionia, stretti i fratelli nei vincoli della religione, ritrovano spiritualmente la patria lontana e mentre, appesa ai salici piangenti l'arpa armoniosa, tace la voce del poeta, il cuore anela alla liberazione. La liberazione viene come segno del perdono, il giorno in cui, rientrati nella città santa, riedificano il tempio glorioso.

I profeti e la legge. — Vigorosi richiami a proseguire nelle vie del Signore sono dati dai profeti, uomini di straordinaria potenza morale, che discendono in mezzo al popolo a predicarvi la rigenerazione: nulla è in

loro degli indovini e dei maghi, tutto è in loro elevato e puro; servi della causa di Jahvé combattono una campagna di redenzione, contro i corrotti, gl'idolatri, i perversi, contro la plebe e i sovrani, in favore della giustizia, dell'uguaglianza, della moralità. La loro parola è sublime e i secoli non ne hanno affievolito l'eco potente.

I profeti richiamano all'adempimento della legge. La mente ottenebrata e il cuore corrotto dalla colpa originale non sarebbero capaci di conformarsi alla volontà divina, se questa non fosse chiaramente espressa in forma di legge. Dio è, adunque, legislatore del suo popolo e per mezzo di Mosè determina con precisione le norme della condotta individuale e pubblica. I massimi precetti costituiscono il codice dell'umanità: « Non profanare il mio nome, santifica la festa...; onora il padre e la madre...; non uccidere; non commettere adulterio; non rubare; non dire il falso testimonio; non desiderare la proprietà degli altri... » (*Esodo,* XX, 1-17).

L'ultimo dei comandamenti condanna il peccato di desiderio: non è quindi da credere che la legge prescriva soltanto atti esteriori, senza alcun riguardo all'intima predisposizione del fedele. Il Signore d'Israele dice per bocca del profeta: « Non offritemi più inutili sacrifici; io abomino l'incenso. Lavatevi, purificatevi, togliete dal mio sguardo i vostri pensieri maligni, cessate di commettere il male » (*Isaia,* I).

Malgrado questi richiami alla vita interiore, ai tempi di Cristo era rigorosa l'osservanza formale della legge, che veniva sottilmente discussa dagli scribi, interpretata alla lettera e applicata con scrupolo dalle sette dei farisei e dei sadducei: mancava a costoro e ai più una predisposizione spirituale corrispondente all'atto, che aggiungesse all'atto un valore morale.

L'ATTESA MESSIANICA. — La patria degli ebrei è diversa dalla patria dei greci e dei romani. La salda unità

nazionale ebraica riconosce per proprio sovrano Jahvé. Ma Jahvé non è un Dio nazionale e, quantunque prediliga il suo popolo, non è a servizio di esso, ma il popolo è a servizio di Lui. Egli è anche Dio della natura e della storia, il creatore del cielo e della terra, arbitro del divenire universale.

Per l'universalità del suo Iddio, anche Israele aspira all'universalità. Tra le vicende della schiavitù e della liberazione, del dolore e della letizia, da voci ispirate è fatta balenare una speranza di redenzione e di grandezza. La visione passa, talora confusa e fantastica, talora precisa nel dettaglio, dinanzi allo sguardo che sogna. È un guerriero illustre, della schiatta di David, che sarebbe apparso in gloria per rendere a Israele il suo antico lustro. È un Messia nello stesso tempo umile e sofferente, la cui venuta avrebbe purificato Israele piuttosto che esaltarlo. Sorgerà un Regno che non avrà confini nel mondo, per rivendicare la giustizia di Dio: i gentili non potranno resistere alla sua potenza e i loro regni sono destinati alla morte. Malachia (III, 1) annunzia in nome di Jhavé: « Ecco io mando il mio messaggiero e preparerà la via davanti a me. E tosto verrà nel suo tempio il Signore che voi cercate ».

Michéa proclama in nome di Dio (V, 1-2): « E tu Bethlehem Ephrata, piccola per essere tra le mille di Giuda, da te uscirà Quello che deve essere dominatore in Israele, la cui origine è dai tempi antichi, dai giorni dell'antichità ».

Assorto in questa attesa messianica, talora conformandosi rigorosamente alle opere prescritte dalla legge per rendersi meritevole della salute, talora cedendo all'influsso straniero che urge tutt'intorno, vive il popolo ebraico, quando dal suo seno sorge Colui che predicherà al mondo intero la Buona Novella.

21. — Gesù Cristo e la sua dottrina.

Il *Nuovo Testamento* (testamento = alleanza) comprende i seguenti libri:

I. *Quattro Vangeli* (Matteo, Marco, Luca, Giovanni);

II. *Gli Atti degli Apostoli;*

III. *Le Lettere* (14 di S. Paolo, 1 di S. Giacomo minore, 2 di S. Pietro, 3 di S. Giovanni e 1 di S. Giuda);

IV. *L'Apocalisse.*

I Vangeli (= buona novella) narrano la vita di Cristo, i suoi miracoli e i suoi insegnamenti. Il primo di essi, quello di S. Matteo, fu scritto in aramaico, ossia nella lingua usata in Palestina ai tempi di Gesù; gli altri tre in greco volgare. I tre primi Vangeli sono detti *sinottici,* perchè essendo molto affini tra di loro, anticamente si usava scriverli a modo di *Sinopsi,* cioè sulla stessa pagina in tre colonne affiancate. Il quarto invece ha caratteri suoi particolari.

Il *Vangelo di S. Matteo,* scritto probabilmente verso l'anno 42 della nuova era, è diretto particolarmente al popolo ebraico: vi si fa riferimento, perciò, alle usanze locali, alle profezie e alla legge mosaica. S. Matteo è uno degli Apostoli di Cristo.

Il *Vangelo di S. Marco,* scritto verso la metà del I secolo, è destinato specialmente ai romani. L'autore non fu testimone dei fatti che racconta, ma ne derivò la narrazione da S. Pietro, di cui fu compagno di apostolato.

Il *Vangelo di S. Luca,* scritto nella seconda metà del I secolo, è dedicato a Teofilo discepolo dell'Autore. Questi riferisce i fatti narratigli da vari testimoni, ma specialmente attinge alla predicazione di S. Paolo.

Il *Vangelo di S. Giovanni,* scritto negli ultimi anni del I secolo non soltanto contiene la narrazione dei fatti, ma anche la loro valutazione; ne è quasi un commento. L'autore fu apostolo prediletto di Gesù.

Gli *Atti degli Apostoli,* composti nella seconda metà del I secolo, attribuiti a S. Luca, narrano i primi fatti relativi alla diffusione e alla predicazione della Buona Novella per opera degli Apostoli.

Le *Lettere* furono scritte dagli Apostoli nel I secolo, per mantenersi in relazione con le Chiese costituite nelle varie regioni, precisare principii di fede o norme di morale, incoraggiare i fedeli alla pratica del bene. Sono un documento importantissimo della vita cristiana nel periodo delle origini. Dottrina elevata è specialmente nelle lettere di S. Paolo, il viaggiatore infaticato della Buona Novella, che subì il martirio in Roma.

L'*Apocalisse,* opera di S. Giovanni, l'Autore del IV Vangelo, riferisce una visione simbolica avuta dall'Apostolo, mentre si trovava nell'isola di Patmos, relegato a motivo della fede in Cristo.

Tutti i libri del *Nuovo Testamento* nel IV secolo furono tradotti in latino da S. Girolamo.

Dio - Padre. — Nel mondo orientale Dio è despota che domina e opprime: sotto il suo impero la vita è annullata. Nel mondo occidentale Dio è un essere apatico, che non interviene attivamente nella vita a imprimerle fervore: l'ideale umano, conformandosi su quello divino, diventa *apatia, atarassia.* Definito dai filosofi della Grecia come *Essere,* o come *Idea,* o come *Motore immobile,* Egli attrae senz'essere attratto dalla creatura, è amato senza amare. Questa estraneità di Dio alle cose, come abbiamo detto, rende meno vivo l'impeto delle creature, perchè è, pur sempre necessario ch' Egli si muova verso l'uomo, affinchè l'uomo possa andare fiduciosamente incontro a Lui.

Coerente alla tradizione più pura dell'ebraismo, che già aveva annunciato: « non vi è nazione che abbia i suoi dèi così vicini a sè, come il nostro Dio è presente a tutte le nostre preghiere » (*Deuteronomio,* IV, 7), Cristo compie il passo decisivo che congiunge la terra al cielo, insegnando la preghiera: « Padre nostro che sei nei cieli ».

È inadeguata ogni altra definizione di Dio ad esprimere in pari tempo la trascendenza, la padronanza assoluta e la bontà, l'amore, la provvidenza. Non è più soltanto l'Eterno, l'Inaccessibile, l'Onnipotente, il Giudice, il Signore: è Colui che ci ha dato la vita e la conserva ad ogni istante, cuore vigile e trepidante, che ama riamato, è Padre.

L'uomo. — La nuova definizione dell'Eterno, non solo modifica sostanzialmente il concetto di Dio, ma anche importa una nuova valutazione dell'uomo che, quale figlio di Dio, è spirito libero immortale, capace di una perfezione senza limiti. La persona è inviolabile: non solo la persona del cittadino, ma la persona dell'uomo. Nè più si può discutere se esista differenza tra l'anima dell'uomo e quella della donna, tra il padrone e lo schiavo, tra il povero e il ricco, tra l' ignorante e il sapiente, perchè in ognuno alberga un'anima ch'ha un valore in

finito: imprigionata nel corpo più abietto, essa risplende per dignità sovrana che il prezzo delle cose tutte non uguaglia.

Così, per la dignità infinita dello spirito, è riabilitato il fanciullo, che Gesù addita come esemplare perfetto, collocandolo primo tra gli eletti del suo regno. Per essere degno di Dio l'adulto deve ritornare dagli interessi volgari al primitivo ideale, dalla ragione fredda all'intuito fervido, dall'esistenza complicata e tormentata alla serenità e sincerità iniziali: in una parola, deve acquistare la nativa freschezza dell'anima infantile. «Se non vi cambierete e non diventerete come pargoli, non entrerete nel regno dei cieli».

IL REGNO DI DIO. — Non si può concepire un'affermazione più vigorosa dell'individualità; ma l'individualismo cristiano ci rimanda tosto a quello che sembra essere il suo opposto: al solidarismo universale.

Nel mondo classico l'individuo forma sistema con la natura e con i suoi concittadini; nel mondo cristiano l'individuo forma sistema con Dio e quindi anche con le cose e con gli uomini tutti.

L'aspettazione messianica si compie quindi coll'avvento di Gesù. Il nuovo regno universale, sospirato dai profeti e dai santi del tempo antico, con Lui è già venuto: l'uomo non se n'accorge, perchè cerca il guerriero, attende il grande fatto d'armi, il crollo d'un impero, mentre il regno è vicino a lui, anzi è in lui. Cristo trasforma il regno terreno nel regno delle anime, il cui campo è il mondo. « Il regno di Dio non viene in modo da colpire lo sguardo. Non si dirà: Esso è qui, esso è là. Perchè vedete: il regno di Dio è dentro di voi» (LUCA, XVII, 20-21). Scende nelle anime, silenzioso, inavvertito, con la parola che Dio vi depone, come la semente scende nella terra per fecondarla e farvi crescere il grande albero ove troveranno ricovero gli uccelli dell'aria.

Per la prima volta suona nel mondo la parola, che

sostituisce ai piccoli Stati chiusi nel proprio egoismo come in una corazza d'acciaio, agli imperi vastissimi sostenuti dalla prepotenza delle armi, l'immensa famiglia spirituale in cui tutti gli uomini sono fratelli perchè figli di un Dio-Padre.

La carità. — La giustizia era la virtù suprema, quando lo Stato era il valore supremo. Ora, allargato il regno, la coesione delle anime dev'essere assicurata da un vincolo più saldo e duraturo. La giustizia è quel poco di carità che le leggi umane possono imporre; la carità è la giustizia perfetta, che solo le leggi divine possone esigere.

Finchè gli uomini si misurano tra di loro, prescindendo da un termine assoluto di valutazione, il limite della libertà individuale è il rispetto della libertà di un altro: il diritto, segnando con precisione questo limite, assicura la pacifica convivenza degli egoismi; la giustizia resta puramente commutativa, scambio di utilità, *do ut des*. Quando, al di sopra degli individui, è stabilito un potere che dà valore all'individuo, ognuno ravvisa nell'altro, non i diritti dell'uomo, ma i diritti di Dio: si dà quindi al fratello senza chiedere nulla, perchè, *donando al fratello, si restituisce a Dio.*

Ecco il valore del precetto cristiano: « Ama il Signore Iddio tuo con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutte le forze e tutto il pensiero, e il prossimo tuo come te stesso ». Affinchè l'uomo possa trasfondere il suo essere fuori di sè a vantaggio dei fratelli, bisogna che anzitutto egli lo doni interamente a Dio: quando il cerchio ferreo dell'egoismo è schiuso per virtù dell'amore divino, rimane aperto per abbracciare i fratelli. Il commercio tra uomo e uomo non è possibile altrimenti che colla mediazione di Dio. Perciò il mondo precristiano non conobbe l'amore e il perdono: soltanto l'amico, colui che dona, era degno del dono, dell'amicizia. Gesù contradice allo spirito dei suoi tempi, e domanda: « Se voi amate

quelli che vi amano, quale merito avete? Non fanno così anche i pagani? Io vi dico invece: Amate i vostri nemici, benedite coloro che vi maledicono, pregate per quelli che vi maltrattano e vi perseguitano, affinchè voi siate i figli del Padre vostro ch'è nei cieli » (MATTEO, v, 44).

L'amore, la più veemente delle passioni, è riconsacrata da Cristo, e posta a fondamento del nuovo ordine morale. A una donna che ha peccato per amore, Egli annuncia il perdono per virtù dell'amore: dannata per l'amore, essa si redime per l'amore. Le sono perdonati molti peccati, perchè molto ha amato. Per ottenere i frutti della virtù, lo stoicismo aveva soppresso le passioni; il Cristianesimo mantiene, alimenta le passioni, e le riconsacra dando loro per oggetto l'Infinito.

IL PROSSIMO. — L'amore cristiano, quantunque universale, si salva dal pericolo di essere astratto, indicando all'uomo quei compiti precisi e concreti che gli derivano dalla prossimità fisica con alcuni uomini, prima che dalla prossimità ideale con tutti gli uomini. A chi gli chiede chi sia prossimo, Gesù non risponde dando la definizione astratta dell'umanità, come farebbe un internazionalista dei giorni nostri, ma additando l'uomo che incontra l'uomo lungo la via e lo soccorre. Il Cristianesimo è quella dottrina per cui l'universale e l'infinito agiscono sullo spirito umano senza perdere la loro concretezza viva e personale.

L'offerta dell'uomo all'altare non sarebbe accetta se non fosse simbolo dell'offerta di una vita onesta. Come nel campo intellettuale per giungere a Dio bisogna attraversare l'universo intero, affinchè la Causa si riveli nell'evidenza degli effetti; così nel campo morale il culto, propriamente detto, cioè l'atto dedicato a Dio, non può non essere una sintesi degli atti che riguardano i rapporti dell'uomo con le creature tutte. La vita, per essere morale, diventa culto; il culto, per essere sincero e accetto, diventa moralità.

Gesù annuncia che un giorno, al giudizio finale, riconoscerà come fatto a Lui stesso ogni beneficio fatto dall'uomo all'uomo, perchè nel fratello supplice e languente, il cristiano ravvisa il volto di Dio.

« Quante volte avete fatto qualche cosa a uno di questi dei minimi miei fratelli, l'avete fatta a me ». Molto tempo prima che fosse annunciata la formula kantiana, Cristo insegna che l'umanità dev'essere considerata non come mezzo, ma come fine. Nel fratello l'uomo deve scorgere non uno strumento atto alla realizzazione di interessi particolari, che si ripudia qualora non serva allo scopo, ma una dignità sovrana, una manifestazione di Dio: Dio stesso.

Il perdono. — Non solo le miserie fisiche debbono essere amorosamente curate, ma anche le miserie morali. Infatti, l'attività redentrice del Cristo si esercita specialmente sui peccatori, con i quali Egli s'intrattiene senza alcun senso di disprezzo, anzi manifestando per essi una divina predilezione: motivo di scandalo per i farisei, i quali non cessano di fargliene grave accusa.

Ma Gesù, intransigente col peccato, è transigente col peccatore perchè questi può essere redento dal peccato: la vita può rinnovarsi nel pentimento che deterge in un lavacro salutare ogni impurità del passato.

Questa è la ragione profonda del perdono cristiano. Per persuadere l'offeso al perdono, lo stoicismo aveva abolito la responsabilità dell'offensore. Nel Cristianesimo invece l'uomo perdona, perchè Dio perdona; la colpa è salva dalla vendetta, perchè può essere redenta, e l'offeso deve affrettare coll'amore e col perdono la redenzione dell'offensore.

Le opere e l'apostolato. — Nè l'atto solo, nè l'intenzione sola bastano: ma l'intenzione efficace che si traduce in atto, l'atto che rispecchia purità d'intenzione.

Non basta l'intenzione, perchè questa è atto a metà.

I profeti di Cristo si riconosceranno nel mondo dalle loro opere, come la pianta si riconosce dal frutto che dà.

Non basta l'atto, perchè questo può nascondere una disposizione spirituale in perfetta antitesi con esso.

La correttezza esteriore, se può bastare a chi si appaga di un ordine superficiale e artificiale, non basta a Dio il quale esige che quell'ordine abbia radice nella dirittura del cuore, nell'armonia dello spirito con se stesso e con Dio. Il più fugace dei pensieri, il più segreto dei propositi sono sottoposti a valutazione morale. Una ingiuria può essere più letale di una pugnalata, uno sguardo più peccaminoso di un adulterio.

L'ipocrisia umana anche ai tempi di Gesù s'ammanta d'inutili cerimonie per nascondere la corruzione interna. E Gesù apre questi sepolcri imbiancati, svela le vipere che serpeggiano velenose e insidiose, e denuncia inflessibile ogni specie di falsità e di menzogna: « Sventura a voi, o scribi e farisei, che somigliate ai sepolcri imbiancati, i quali sembrano belli di fuori e dentro invece sono pieni di ossa di morti e di ogni sorta d'immondizia ». Bisogna non solo sembrare, ma essere buoni, non soltanto trattenere la mano rapace, ma non desiderare ciò che agli altri appartiene, uccidere il peccato nel profondo del cuore dov'esso ha nascimento, purificare il pensiero e l'intenzione.

Ponendo le condizioni per cui la Buona Novella possa essere annunciata a tutti gli uomini e mantenuta integra attraverso i tempi, Cristo elegge una milizia volontaria, gerarchicamente ordinata, ed indica le virtù che gli apostoli debbono possedere per compiere efficacemente la loro missione.

Debbono essere come il sale, che si scioglie in minutissime parti e dà sapore alla massa dell'acqua; come la luce che dalla sorgente irraggia tutt'intorno, illuminando e riscaldando. Nessun altro requisito: una forza interiore che si diffonde, una pienezza che trabocca. Ma se manca tale virtù diffusiva, se il sale è scipito o la

luce è ottenebrata da qualche impurità, è vano cercare altri espedienti: vano sostituire la bontà delle opere con la bellezza delle parole, dissimulare la mancanza di una profonda convinzione con l'intransigenza spietata verso gli avversari. Convinto e pervaso dalla propria idea, il vero apostolo porge la propria vita come esemplare suggestivo, dinanzi al quale è impossibile resistere. Non si può migliorare i fratelli, senza migliorare noi stessi; non si può elevare noi stessi senza portare in alto, nel moto di ascesa, i nostri fratelli. L'apostolato esige eccellenza di vita; l'eccellenza di vita esige apostolato.

L'ASCETISMO CRISTIANO. — Il naturalismo pagano aveva lasciato insoluto il problema del dolore. Ciò che piace incondizionatamente, ciò che è bello era bene. Vivere era mantenere l'armonia delle funzioni naturali, riconsacrare la santità della natura: concezione propria di ogni giovinezza, sventuratamente immune dalla sventura.

Contro l'ingenuo naturalismo del paganesimo e contro il naturalismo di tutti i tempi, Cristo enuncia i principii del nuovo ascetismo, e oltre la vanità dei beni presenti addita una beatitudine positiva, non dono, ma conquista sanguinosa della volontà buona. Ripone la felicità in ciò che sembra esserne la negazione: la povertà, la mansuetudine, il dolore, la privazione, la purezza, l'umiliazione.

Le esigenze più profonde sono meno avvertite dalle anime superficiali che seguono il primo richiamo clamoroso e dimenticano la voce che parla nel segreto della coscienza. « Angusta è la porta e stretta la via che conduce alla vita! » La volontà che sembra esserci amica è quella che ci riserva i maggiori disinganni; la volontà che s'impone come tiranna e ci fa piangere e sanguinare, ci largisce poi le gioie più intense e durature. Per giungere dove si vuole, bisogna contrariare la nostra volontà. Chi, per essere libero, spregia ogni vincolo e ogni ritegno, stringe a sè i ceppi della più avviliente

servitù; chi si sottopone alla più severa disciplina, conquista nell'obbedienza la libertà.

Il bene è odiato prima di essere amato, ci fa piangere e sanguinare prima d'inebriarci delle sue gioie. Si rifugge perciò da una soddisfazione passeggera e si affronta volontariamente la privazione per ottenere una soddisfazione duratura; negando la natura si ritrova la vera natura; si produce una crescita prodigiosa della felicità innestandole il dolore come fermento. Le plebi cristiane hanno trasfuso nelle loro fibre questo senso del dolore che converte ogni lagrima in un sorriso, che cerca i doveri più gravi per spremerne le gioie più durature, che affronta la morte per garantire la vita: il dolore delle beatitudini.

Il male e il peccato. — Come il dolore è il male che redime, così il peccato è il male che rovina.

Per i pagani il male cade fuori dell'uomo e ferve nel fondo oscuro della natura, donde talora erompe sovvertendo l'ordine degli eventi e turbando la serenità dello spirito. Per il Cristianesimo il regno del male, come quello del bene, ha sede nello spirito umano, il quale, alterando l'ordine normale dei suoi rapporti con Dio, altera l'ordine della natura. La natura non obbedisce più all'uomo, perchè l'uomo non obbedisce a Dio. Il peccato non è un'anomalia fisica, ma ogni anomalia fisica ripete la sua origine dal peccato. Vengono a Cristo gl'infermi chiedendo guarigione e Cristo, dinanzi alla folla che attende il prodigio, ripete la misteriosa parola: « Figliuolo, ti sono rimessi i tuoi peccati ».

Peccato è il ripiegarsi dell'anima su se stessa e sulle creature, rinnegando il Creatore. Non è possibile transigere o giungere a compromesso tra i due avversari irriducibili: Dio da una parte, e Mammona, dio della ricchezza, il mondo, l'egoismo, dall'altra. Bisogna decidersi per l'uno o per l'altro e l'opzione decide del nostro destino per l'eternità. « Chi non è con me, è contro di me ».

Ottimismo e attivismo cristiano. — L'ascetismo cristiano è, adunque, una vita di rinunzia e di macerazione? No, anzi è il pegno della gioia perfetta. Mentre sembra che accumuli il dolore, il Cristianesimo lo toglie dalle spalle dell'uomo, perchè gli dà la forza per superarlo. Oltre le brevi gioie fugaci e illusorie sulle quali passa trionfatrice, oltre il basso egoismo di cui rompe i ceppi avvilienti, l'anima trova la realtà piena di cui si sazia, l'amore di Dio e, quando ridiscende alla considerazione delle cose terrene, portando l'infinito nel cuore, tutto è trasfigurato, perchè tutto parla dell'immenso amore che sublima l'universo. Il pessimismo di Buddha uccide la vita nel dolore, l'apatìa del saggio stoico nega il dolore, ma, con il dolore, il desiderio, la speranza e inaridisce la vita; l'ottimismo cristiano accende nel rogo delle passioni una fiamma inestinguibile che riscalda e illumina la vita. Chi, apparentemente ebbro di rinuncia e di sacrificio, dona ogni sua ricchezza a Dio, accumula i tesori per l'eternità, « dove i ladri non si accostano e le tignole non rodono; perchè dov'è il vostro tesoro ivi sarà pure il vostro cuore » (Luca, xii, 33-34).

Nessuna perfezione realizzata dall'uomo nella lotta continua per superare se stesso e la natura è uno stato compiuto, definitivo, che consenta il riposo dell'anima nella posizione raggiunta; è soltanto un acquisto parziale che accresce, anzichè estinguere, il desiderio dei beni spirituali. La meta del progresso umano è segnata da Cristo nella perfezione stessa di Dio: all'infinito. « Siate perfetti com'è perfetto il Padre vostro nei cieli ».

Per questa infinità dell'ideale, l'ascetismo cristiano è più progressista del naturalismo greco. L'immanenza dell'ideale nelle cose produce la civiltà ellenica, fioritura meravigliosa, ma altrettanto fugace: l'ideale svanisce dopo il primo istante di ammirazione fervida e di giovanile entusiasmo. Invece la trascendenza dell'ideale cristiano sull'uomo e sulla natura infonde nell'umanità l'im-

pulso a un progresso indefinito e i popoli cristiani nei secoli della storia, attraverso l'ininterrotta vicenda di vittorie e sconfitte e di nuove vittorie, manifestano la febbrile attività che non ha posa, trascendendo quotidianamente la propria storia e la propria civiltà.

Il sapere. — Questo spirito attivo e combattivo del cristiano investe la vita intellettuale e modifica sostanzialmente il concetto del sapere.

Per i filosofi della Grecia il fare era pensare, il pensare vedere: la realtà era tutta fuori dell'uomo, e l'occhio la coglieva nella sua meravigliosa plasticità: il dover essere dell'uomo era l'essere del mondo. Per Cristo non si contempla la verità se non producendola: « chi fa la verità viene alla luce ». Il pensiero non consiste nel rispecchiare passivamente l'essere che sta fuori dell'uomo, ma nel realizzare in sè la perfezione dell'essere, le perfezioni stesse di Dio. Conoscere è elevare vita al grado di veracità perfetta: bene sicuro e compito preciso di tutti gli uomini, anzichè privilegio esclusivo di pochi eruditi, i quali, chiusi nel particolarismo delle loro formule, giudicano con disprezzo « la follia della Croce ». Si detesta la *scienza* che gonfia ma non edifica; si esalta la *sapienza* degli indotti che sorgono a rapire il regno dei cieli, perchè il loro occhio limpido rispecchia la luce dell'Eterno.

Il merito. — L'altissimo apprezzamento dei valori spirituali determina nel Cristianesimo un nuovo criterio per la valutazione del merito individuale.

Nel mondo classico era virtù ogni pregio che rendesse l'uomo utile alla vita consociata; il pregio fisico o intellettuale costituiva merito. L'uomo era lodato per quello che aveva ricevuto, indipendentemente da quello che vi aggiungeva di suo: abietto se nasceva deforme, eletto se nasceva vigoroso e forte. Erano premiate le doti naturali, il successo esteriore, il capriccio del de-

stino: non era premiato l'atto ma l'evento, la natura non la volontà.

Invece la giustizia evangelica non pesa il successo, ma l'intenzione; non considera la quantità di lavoro prodotto, ma la quantità dello sforzo necessario a produrlo. Gli operai sono chiamati a lavorare nella vigna in ore diverse della giornata e compiono quindi diverso lavoro, ma sono retribuiti colla stessa moneta. La vedova offre un centesimo, il fariseo un tesoro: ma quello vale dinanzi a Dio più di questo. Il servo che, avendo ricevuto dal padrone due talenti, ne restituisce quattro, è lodato come quello che, avendone ricevuti cinque, ne restituisce dieci. In queste apparenti sproporzioni della ricompensa è il nuovo concetto del merito di fronte alla nuova giustizia.

La grazia. — Nel regno di Dio la debolezza umana è sostenuta e avvalorata dalla grazia divina. *Il divenire storico, nell'individuo e nelle società, è prodotto delle due forze consociate: la collaborazione umana e la partecipazione divina.* I servi non potrebbero trafficare il denaro se il padrone non avesse dato loro in consegna un capitale iniziale; non fermenterebbe la pasta senza il lievito; non fiorirebbero le messi senza la mistica semente.

Quest'intervento del divino nell'umano nulla ha della ferrea necessità delle leggi fisiche, per cui non sarà mai dato di confondere, alla maniera stoica, la provvidenza col destino. La grazia si comunica alle anime fuori da ogni ordine prestabilito, sostituendo alla rigida causalità della natura il tumulto di una potenza sovranamente libera che sola è legge a se stessa: umilia i superbi e dà la grazia agli umili, piove i suoi doni sul campo del giusto come su quello del peccatore, ricompensa con la stessa moneta l'operaio dell'ultima ora come quello che lavora dall'alba, abbandona il gregge delle buone pecorelle per rintracciare l'unica smarrita.

La grazia non sopprime la libertà, perchè Dio non

può far nulla in noi senza di noi: Egli non fa nulla in vece nostra, soltanto ci stimola a fare per virtù nostra. Così la semente non dà frutto se non cade in terreno propizio; così rimangono improduttivi i talenti se il servo non li traffica. Così nel carattere cristiano l'orgoglio si associa con l'umiltà, la fiducia nelle proprie forze e il senso dell'intima personale responsabilità con l'ardente invocazione del soccorso: in una parola l'opera si associa con la preghiera.

L'Uomo-Dio. — Alla salute dell'uomo collaborano a un tempo l'uomo e Dio.

Qui la missione del Cristo appare in tutto il suo valore. Egli non è venuto soltanto a insegnare la via del dolore, ma a patire; Egli è veramente Colui di cui aveva parlato Isaia: l'uomo dei dolori. « Io sono venuto a cercare e salvare quello ch'era perduto » (Luca, xix, 10); « a servire, non ad esser servito; a dare la mia vita come prezzo di riscatto per molti » (Marco, x, 45). Intermediario fra la terra e il cielo, Egli è uomo che soffre umanamente, Egli è Dio che dà un valore infinito alla sofferenza dell'uomo. « Io e il Padre siamo una cosa sola » (Giovanni, x, 30). Tra le nostre forze e la perfezione che a tutti è comandata passa un abisso; l'Uomo-Dio l'ha colmato. Tra il peso infinito della colpa ch'è offesa di Dio, e il sacrifizio con cui l'uomo tenta di espiarla, la sproporzione è infinita: il sacrificio dell'Uomo-Dio attua la compensazione. Quando vive con semplicità e rettitudine, credendo sperando e amando, quando non frappone ostacolo alla sua purificazione, l'uomo, partecipe di quel sacrificio, collabora con Dio e si rende meritevole del perdono e della gloria.

Così la figura dell'Uomo-Dio compie la sintesi del pensiero religioso dell'umanità antica. Nato nell'Oriente, dove l'uomo s'era immolato a dio, diffuso nell'Occidente, dove dio era stato sottomesso ai voleri dell'uomo, il Cristianesimo sancisce nel modo più solenne i diritti del-

l'uomo, in pieno accordo con i diritti di Dio. Umanità e Divinità stanno di fronte, senza confondersi, non estranee, non nemiche, ma rinserrate nello stesso cerchio d'amore. Iddio non è più una concezione astratta, non è nemmeno un tiranno che per la terra serbi soltanto fulmini e vendetta, ma è Dio con noi, che ripone la sua gloria, aggiunge maggior gloria alla gloria, abbassandosi a noi per sorreggerci, vigile a tutti i bisogni, provvido a tutte le necessità. All'incarnazione di Dio fa riscontro la divinizzazione della carne e l'uomo attonito si sentirà ripetere una parola che non è bestemmia, ma l'invito rivolto dal Cielo alla terra: *Vos dii estis.*

22. — I Padri della Chiesa.

Il Cristianesimo e la cultura pagana. — Nei primi secoli dell'era nuova, mentre il Cristianesimo si diffonde e combatte la grande battaglia contro il paganesimo, mentre violente persecuzioni contro i cristiani si alternano a brevi periodi di tregua, ed alfine la Chiesa di Roma, ottenuta la libertà, afferma il primato sulle chiese del mondo, saldamente organizzandosi in disciplinata gerarchia; anche il pensiero filosofico partecipa alla lotta e contribuisce alla vittoria.

Nel II secolo scrivono contro il paganesimo i così detti *Apologisti:* Aristide, S. Giustino, Atenagora. Contro il paganesimo e lo gnosticismo combattono Clemente Alessandrino ed Origene della scuola di Alessandria (III secolo). Nel II e III fioriscono Tertulliano, Arnobio e Lattanzio. Nel IV e V secolo, imperversando le ererie di Ario, di Nestorio, di Pelagio, rifulge il pensiero di S. Atanasio, S. Basilio, S. Gregorio di Nissa, S. Gregorio di Nazianzo, S. Girolamo, S. Ambrogio, S. Agostino, ecc. Eserciterà grande influenza sulla mistica medioevale un autore cristiano del V secolo che va sotto il nome di Pseudo

DIONIGI, perchè erroneamente i suoi scritti erano stati attribuiti ad un Dionigi Areopagita, discepolo di S. Paolo.

Quali i rapporti tra la nuova speculazione e la cultura pagana? Tutto il sapere precristiano de 'essere considerato opera di Satana e decisamente rifiutato; oppure la nuova mentalità può utilizzare alcuni preziosi elementi che nello stesso mondo pagano denotano un presentimento del Cristianesimo?

Di fronte a tale questione l'atteggiamento dei Padri della Chiesa non è concorde: i Padri latini tendono ad accentuare il distacco e l'opposizione del pensiero cristiano a quello pagano, mentre i Padri greci tendono ad innestarsi nella vecchia mentalità per elevarla gradualmente nella sfera della nuova concezione religiosa.

TERTULLIANO è impetuoso e rigoroso nel condannare la scienza pagana. S. GIROLAMO che in gioventù s'era dedicato con grande ardore e passione allo studio dei classici latini, progredendo nella vita ascetica si va distaccando ad un tempo dalle attrattive del mondo e dagli studi pagani, giungendo fino a detestarli come empi e corruttori. Ma per distaccarsi dagli autori prediletti deve far violenza a se stesso; ed egli si rimprovera acerbamente di non aver saputo resistere alla suggestione di quelle letture nemmeno nella solitudine del deserto. « Me infelice! Digiunavo e leggevo Cicerone. Dopo aver passato le notti insonni, spargendo lagrime amare al ricordo delle mie colpe, prendevo Plauto, e leggevo ». A questo proposito è rimasto famoso il sogno che lo stesso Girolamo racconta. Trasportato dinanzi al giudice celeste e battuto per punizione dei suoi peccati, si sforzava di scusarsi dicendo ch'era cristiano. « No, rispondevano gli Angeli, tu sei ciceroniano: dov'è il tuo tesoro, ivi è il tuo cuore ».

Invece la preoccupazione costante di CLEMENTE ALESSANDRINO è di attutire per quanto è possibile l'urto tra le due mentalità, facendo apparire il Cristianesimo come il compimento d'un'aspirazione indistinta che si mani-

festava nella vita e nella filosofia pagana: questa sarebbe come un grado preliminare e preparatorio alla filosofia cristiana. Ciò non gl'impedisce di esercitare la critica più severa contro le perversioni del costume e contro la deformazione della verità compiuta dal paganesimo.

Non diversamente S. Basilio loda alcuni aspetti della vita e della coltura antica, anzi dimostra nelle sue opere di essersi appropriata l'eleganza e la nobiltà dello stile classico. Come i grossi fiumi attingono le loro acque alle piccole fonti, come l'uomo d'affari approfitta d'ogni circostanza per far quattrini; così l'uomo di Dio deve giovarsi della scienza profana, e con prudente discernimento trarne ciò che può servire di preparazione allo studio degli autori cristiani.

Da un punto di vista generale possiamo dire che — malgrado il dissenso di alcuni Padri — la continuità storica è mantenuta. Ogni rivoluzione, per quanto improvvisa e radicale, come agisce sugli ordinamenti del passato per sconvolgerli, così, per una legge di azione e reazione che vige nel mondo fisico e nel mondo spirituale, ne risente inevitabilmente l'influsso. La rivoluzione cristiana, diffondendosi nell'ambiente dove fiorisce l'idea imperiale di Roma e dove perdura l'eco dei grandi dibattiti filosofici della Grecia antica, distrugge quanto non si adatta allo spirito nuovo, attira nel vortice della nuova idea i frutti migliori della speculazione precedente. Sulle terme pagane sorgono le prime basiliche cristiane; sulle vie, distese da un capo all'altro dell'impero per le legioni conquistatrici, passano i missionari della buona novella; sulle salde basi dell'edificio platonico e aristotelico, che il tempo andava corrodendo, sorge l'edificio del pensiero cristiano.

Potremmo descrivere il processo per cui dalla filosofia di Platone — che aveva posto tra le idee e l'uomo il Demiurgo e una serie di divinità minori — ed attraverso la filosofia neo-platonica — che imagina l'universo, l'uomo,

l'intelligenza e una quantità di esseri intermedi *emananti* dall'Unità assoluta che è Dio — si giunge alla filosofia cristiana che, coerente coi principii del platonismo, pone Dio al di là della natura, distinto da essa; ma d'altronde, discorde da quei principii, nega alla natura una propria sufficienza e attribuisce alla libera volontà di Dio l'origine dell'universo.

Questo accostamento del pensiero cristiano a quello ellenico si compie con un lavorio lentissimo di più secoli, non senza dar luogo a pericolose ricadute di autori cristiani nella tradizione pagana. Sorgono così le prime eresie: tra cui lo *Gnosticismo* (γνῶσις = *conoscenza*) che, affermando la supremazia della ragione sulla fede, pretende spiegare i principii della religione cristiana in base ai concetti della filosofia neo-platonica e introdurre nella nuova credenza elementi *emanatistici* e *panteistici*.

Il dogma. — Contro le eresie che minacciano d'intaccare e corrompere il sacro deposito delle verità rivelate, si rende necessaria la precisa definizione delle verità stesse in una formula dogmatica. I Padri della Chiesa pongono la speculazione a servizio del dogma.

Attraverso i loro dibattiti e le conclusioni dei concili si definiscono, tra gli altri, i dogmi della Trinità (*realtà della distinzione personale, unità sostanziale delle Persone*) e della natura di Cristo (*due nature, umana e divina, nell'unità della persona*).

Tutto ciò è pura teologia e sembra estraneo alla filosofia. Invece in nessuna epoca della storia del pensiero la conoscenza della profonda natura e delle intime esigenze dell'anima umana fu così viva, come in quest'epoca in cui la speculazione si svolse alla luce delle verità divine. Diremo con lo Chateaubriand che il Cristianesimo: « fait marcher de front les mystères de la Divinité et les mystères du coeur humaine: en dévoilant le véritable Dieu, il dévoile le veritable homme » (*Le genie du Christianisme*).

Per intendere la Divinità e illuminare il mistero della Divinità, l'uomo è costretto ad intendere se stesso, illuminando il mistero dell'anima umana. Il mondo pagano aveva inteso Dio antropologicamente: il mondo cristiano intende l'uomo teologicamente.

Questa è la ragione per cui la teologia dei Padri della Chiesa trova posto nella storia delle dottrine filosofiche.

Il concetto di creazione. — Il problema della conoscenza è intimamente connesso con quello metafisico dell'origine dell'universo. Lo abbiamo visto: in Aristotele il mondo s'era sottratto alle prese dell'intelletto umano, perchè s'era prima sottratto all'azione di Dio; il dualismo della materia informe da una parte, del Pensiero puro dall'altra, persisteva senza possibilità di conciliazione.

Ora i Padri elevano a chiarezza speculativa il principio della creazione, già esistente nella tradizione ebraica e familiare ai primi cristiani. Il mondo, sia nelle forme definite degli esseri, sia allo stato di caos o materia indeterminata, non esiste senza Dio, ma acquista l'essere per un atto veggente di Dio, che lo trae dal nulla. Il creato non resta nel Creatore, ma vive di vita propria, pur contenuto nell'atto efficace; nè il Creatore si mutila e s'impoverisce nel creato.

Pur affermando il più rigoroso dualismo, la più decisa trascendenza del Divino, è trovato il vincolo delle due realtà, che invano Platone e Aristotele avevano cercato di congiungere. È enunciato il principio del nuovo idealismo, che nessuna filosofia posteriore riuscirà a smentire o a superare: *non esiste oggetto senza un Soggetto assoluto.*

La mentalità pagana s'insinua nella compagine del nuovo edificio ideale: persistendo nella tesi neo-platonica dell'*emanazione,* descrive il processo d'infiniti esseri i quali si distaccano dalla Divinità, attenuando la pienezza del loro essere a mano a mano che se ne al-

lontanano e ritornano poi nel seno fecondo da cui ebbero origine. Ma i Padri resistono vittoriosamente contro ogni intrusione di dottrine *panteistiche* ed *emanatistiche* che, rigettate tra le eresie, vengono segregate dal vivente organismo della verità.

Ora, risolto il problema metafisico, nel pensiero dei Padri lampeggia l'analoga soluzione cristiana del problema della conoscenza: ne parliamo a parte a proposito di S. Agostino.

La fecondità speculativa del dogma. — Le speculazioni dei Padri sul mistero dell'Essere divino e sul Dogma della Trinità dimostrano quanto feconde siano state le dispute teologiche per la storia della filosofia.

L'identità sostanziale del Padre non è stato d'inerzia perenne, ma processo d'attività incessante che si genera, generando una parola coeterna e personale, un *logos,* il Figlio; ed il ciclo d'amore, ch'entrambi li unisce, si ipostatizza nella terza persona divina, lo Spirito. Il processo da un'ipostasi all'altra, cioè dal Padre al Figlio e da entrambi allo Spirito, non importa decadenza o dispersione o distacco, ma potenziamento del principio generante. Identico e diverso l'Essere si genera eternamente, avvalorandosi nel Logos e nell'Amore.

Una nuova forma d'azione, ignota al mondo precristiano, così è annunciata all'umanità. Non esiste solo il rapporto causale, che importa degradazione dei prodotti ed impoverimento della causa efficiente; esiste l'azione dello Spirito che resta identico a se stesso e si accresce nella Parola e nell'Amore.

Ario è il naturalista che intende l'azione meccanica, non l'azione spirituale: intende il Figlio come un prodotto depotenziato della Causa operante, e perciò il concilio di Nicea lo condanna.

Conosciuto il processo della generazione divina, i Padri della Chiesa svelano il mistero dell'uomo. Così si genera lo spirito umano: la più perfetta delle creature

riproduce nell'unità del suo essere i momenti dell'autogenesi divina. Non siamo inerti nell'essere nostro, ma, instancabilmente attivi, trascorriamo di moto in moto, e il nostro divenire è consustanziale all'essere che ci fu dato. Proferiamo una parola, ma questa non ci estenua, non ci svuota (*Taziano*), nello stesso modo che un fuoco ne accende un altro, senza estenuarsi, senza spegnersi (*Giustino*). Ed usciamo da noi col volere e con l'amore, espandendoci nel consenso di altri e, sovvertendo tutte le leggi dell'economia, tanto acquistiamo quanto elargiamo.

L'immensa dignità dello spirito umano costituito ad imagine di Dio; l'identità dell'essere, dell'intendere e del volere; la permanenza dell'*io* nel continuo divenire del pensiero e dell'azione; la virtù creatrice del pensiero e dell'azione: sono motivi profondissimi e fecondissimi che, elaborati dai Padri, resteranno in eredità alle generazioni venture. Più o meno consapevoli del loro immenso valore, li ripeteranno filosofi e poeti in tutte le epoche della nuova civiltà; li ripeteranno, ignorando troppo spesso la nobiltà delle origini, l'antichissima speculazione che, germogliata alla luce del mistero, rivelò al mondo la vera natura dello spirito.

23. — S. Agostino.

354-430. — Nato a Tagaste (Numidia) da padre pagano e da madre cristiana, trascorse la gioventù nel vizio, studiando e professando successivamente il manicheismo, lo scetticismo, le dottrine neo-platoniche. Da queste e dalla predicazione di S. Ambrogio in Milano ebbe incentivo a ritornare verso la religione materna, e infatti a trentatrè anni si convertì e fu battezzato. I suoi studi filosofici furono allora rivolti ad illustrare il principio cristiano e a difenderlo contro le dottrine avverse: tra queste specialmente il manicheismo e il pelagianesimo. A 41 anni fu fatto vescovo d'Ippona e restò in questa città fino alla morte

Tra le sue opere ricordiamo: *Contra Academicos, De immortalitate animae, De vera religione, Soliloquia, De libero arbitrio, De civitate Dei. Confessionum libri XIII.*

In S. Agostino il pensiero dei Padri della Chiesa assurge a valore di sistema.

La sua filosofia segue l'evoluzione e la redenzione della vita, risentendo di quel moto passionale che dagli errori di gioventù lo portò alla fede ardente, nutrita di pensiero e di profonde meditazioni.

La certezza. — Da Platone egli assimila la dottrina più alta: non quella per cui la virtù inaridisce nel sapere, ma quella per cui il sapere è moto passionale, amore. Da Platone apprende che scopo di tutta la filosofia è conoscere, imitare, e amando esultare in Dio (*verus philosophus est amator Dei*); apprende il dovere di frenare l'imaginazione e far tacere i sensi, se vogliamo raggiungerlo. Non soltanto opera della ragione è l'ascesa ai supremi veri e alla certezza, ma opera della volontà buona, della vita: l'amore vede, la purezza vede. L' intelletto spiana la via alle ascensioni della volontà, ma, se questa non soccorre, l'uomo è dannato a fermarsi a metà strada. Anche tra la ragione e la fede l'aiuto è reciproco: « Sebbene nessuno senza intendere qualcosa possa credere in Dio, però quella vera fede in cui egli crede gli dà modo d'intendere più perfettamente. Perchè vi son cose che, se non le crediamo, non possiamo intenderle ». Il suo motto è quello dei maggiori maestri della Scolastica: *Intellige ut credas, crede ut intelligas.*

Agostino supera lo scetticismo e il probabilismo dell'Accademia con un argomento che sembra molto vicino a quello su cui è fondato il sistema cartesiano. V'ha, egli dice, una certezza dalla quale l'uomo non può prescindere: la certezza di essere e di pensare. Il dubbio dell'uomo non è che una conferma di tale certezza: « Quandoquidem etiam si dubitat, vivit ».

L' affinità dei due argomenti non ci deve indurre a credere nell'affinità dei due metodi, che anzi sono in decisa opposizione: Cartesio parte dal dubbio per arrivare

alla certezza, Agostino parte dalla certezza e conferma la certezza col dubbio.

La creazione e la conoscenza umana. — La dottrina platonica ha qui il suo compimento: il passo decisivo, che non era stato compiuto quattro secoli prima di Cristo, è compiuto dal pensatore cristiano. Le idee archetipe, fondamento della realtà e della verità, non esistono nell'ipernranio, fuori di Dio, ma esistono in Dio che fece tutte le cose secondo le *rationes aeternae* della sua sapienza: *sciens fecit omnia*. Le forme delle cose non sono realtà avulse dal pensiero, ma sono atto di una Personalità vivente, che nel suo potere ideale contiene tutte le cose ed unifica tutte le forme.

Perciò Dio è la fonte di ogni vero e illumina l'anima umana che dai dati del senso assurge a conoscere l'essenza delle cose *in rationibus aeternis:* non esisterebbe l'essenza delle cose, nè potrebbe essere da noi conosciuta, se prima non esistesse e non fosse conosciuta nella mente di Dio. Potrebbe scomparire il mondo, ma esisterebbe sempre la verità, perchè la verità è Dio: « erit igitur veritas etiamsi mundus intereat ».

La causa dell'intendere umano non è, dunque, il senso: « non judicium veritatis constitutum in sensibus »; « per se ipsum, non per corpus, verum intuetur ». La causa dell'intendere è il potere divino di cui Dio stesso ha reso partecipe l'uomo per *illuminazione.* Le cose, che noi ritroviamo per mezzo della conoscenza, sembrano nostra prole, perchè nel pensarle ripetiamo l'atto primo della loro generazione: il mondo è intelliggibile, perchè è prodotto dell'Intelletto.

In Agostino la volontà prevale sulla ragione, e questo volontarismo non sottrae le azioni alla guida della verità, bensì afferma il carattere attivistico del sapere umano, il quale non è specchio che riflette il reale, ma centro dinamico che rigenera il reale.

Lo spirito umano. — I tesori della verità e del bene sono da ricercarsi anzitutto nell'interno del nostro spirito: « noli foras exire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas ». L'uomo interiore, che riconosce veramente le sue più profonde esigenze, è costretto a trascendere se stesso, salendo a Dio: « Deus... noverim me, noverim Te ». Perciò Agostino, quanto più profondamente indaga il suo essere, tanto più ardentemente si eleva al Creatore, e i supremi veri sono espressi dall'anima commossa come una preghiera, come un inno d'amore.

Nell'uomo interiore, inoltre, si scopre una pallida immagine della Trinità divina. La memoria, il giudizio e la volontà, (*esse, nosse, velle*) non sono tre sfere dell'anima o tre anime, ma tre momenti della stessa attività, che, per mezzo della memoria, rimane sempre identica a se stessa, per mezzo del giudizio si conosce, per mezzo del volere stringe i due momenti precedenti nel vincolo dell'amore. « La Trinità onnipotente chi mai può intenderla?... Io vorrei che gli uomini pensassero a queste tre cose che hanno in se stessi, e queste tre cose sono di gran lunga diverse dalla Trinità, ma ciò io dico affinchè abbiano modo di esercitarsi... Queste tre cose sono: l'essere, il conoscere, il volere. Io esisto certo e so di esistere e di volere: voglio anche essere e sapere. Io vorrei che si osservasse in queste tre cose una medesima vita indivisibile, una stessa anima, una stessa essenza, in una parola: distinzione, non separazione ».

Il problema morale. — Il problema della conoscenza è risolto ponendo in Dio le idee che nella filosofia platonica restavano fuori e sopra di Dio. In modo analogo è risolto il problema morale, cioè ponendo il bene supremo e il fine della vita nel possesso di Dio. La felicità non è quindi nell'apatia degli stoici, che distruggono le passioni invece d'indirizzarle al proprio fine; non è nemmeno in quello stato di estasi che, secondo i neo-

platonici, porterebbe all'incoscienza; invece è l'esaltazione della personalità umana, compiuta nella visione beatifica dell'Eterno.

La grazia divina dà all'uomo la facoltà di ascendere a tanta altezza, conferendogli le tre virtù teologali: fede, speranza e carità. Accanto alle quali permangono, nell'ordine della natura, le quattro virtù tramandate dalla filosofia platonica: giustizia, fortezza, temperanza e prudenza.

Elevato è indubbiamente l'ideale cristiano, che per essere realizzato in modo perfetto esige distacco assoluto dai beni della terra, dalla ricchezza, dalla vita coniugale. Con senso realistico, accanto a questa pratica eroica dell'ascetismo, Agostino ammette la legittimità d'una forma di vita meno elevata e meritoria che, obbedendo alle esigenze della civiltà, s'inserisca in essa, pur mantenendosi incontaminata dalla colpa.

È particolarmente approfondito da Agostino il problema del male, del quale sostiene il carattere negativo contro la setta dei manichei, che lo avevano divinizzato. Il male è un prodotto della volontà libera, che arbitra di se stessa può rivolgersi contro il Principio da cui deriva. La prescienza divina non può infirmare la libertà del volere, essendo l'atto umano previsto da Dio perchè compiuto dall'uomo, non compiuto dall'uomo perchè previsto da Dio.

Ma, oltre la setta dei manichei, urgeva quella dei pelagiani che, esagerando il potere libero dell'uomo (*omnes propria voluntate regi*), rendevano inutile l'aiuto della grazia divina. Anche contro di questi scese in campo Agostino, illustrando il dogma della colpa originale e della gratuita concessione del soccorso divino, che solo può salvare l'uomo dalla dannazione. La dottrina della grazia svolta da Agostino contro i pelagiani, dissociata dalla dottrina complementare del *De libero arbitrio* e quindi intesa parzialmente ed erroneamente, servì ai protestanti per giustificare il loro dogma della predestinazione.

I disegni della provvidenza divina nel governo del mondo sono illustrati nel *De Civitate Dei,* in cui, contrapponendo la città di Satana, Roma, alla città di Dio — quella incarnazione dell'*amor sui,* questa dell'*amor Dei* — auspica una pacificazione finale nel regno di Cristo.

24. — Caratteri generali della vita e del pensiero nel Medio Evo.

Vincitrice del mondo pagano, la religione di Cristo rimane unica forza morale nella dissoluzione dell'impero: essa non può cogliere immediatamente i frutti della conquista, perchè un'altra difficoltà le si presenta, un altro compito le si impone.

Dal V all'VIII secolo l'Europa è campo d'invasioni barbariche, che sconvolgono gli ordinamenti del passato e portano la desolazione nelle fiorenti contrade dell'impero. La nuova fede è momentaneamente sopraffatta dalla barbarie, ma, come fiamma oscurata non spenta sotto una catasta di legna aride, cova nel segreto e, trovando alimento tutt'intorno, erompe vittoriosa in un rogo inestinguibile. La penetrazione lenta e pacifica trasforma i regni barbarici nel sacro romano impero di Carlo Magno, e prepara la meravigliosa fioritura della civiltà cristiana nei secoli XII e XIII.

L'INDIVIDUALISMO GERMANICO. — La nuova civiltà, della quale siamo figli, risulta dalla sintesi cristiana dell'universalismo romano coll'individualismo germanico.

I barbari invasori sentono altamente il valore dell'individuo singolo e il vincolo della famiglia, quanto il romano sentiva il vincolo della patria. Le tribù, che in tempo di pace vivono staccate le une dalle altre, si accozzano in guerra e durante il periodo della conquista eleggono un capo, che non è un re, ma semplicemente

un condottiero (*dux*). Stabilitesi sul territorio conquistato, non vi costituiscono una compatta unità etnica o nazionale, ma scompongono il nuovo mondo barbarico in mille frazioni, su ognuna delle quali domina la volontà del più forte. La società feudale, sorta dal particolarismo germanico, è ambiente propizio al disfrenarsi della brutalità violenta di ogni cupidigia, dalla quale il debole o è abbattuto o è costretto a servire.

Su questo *individualismo, spirito di ardimento, coscienza ed esercizio della forza materiale,* attraverso un'azione secolare s'inserisce lo spirito della Chiesa, operandovi un benefico rinnovamento. Lo stato continuo di guerra viene limitato dal *diritto d'asilo,* spezzato dalle *tregue di Dio,* che sempre più frequenti, si estendono infine alla durata dell'intero anno e tendono ad imporre una *pace perpetua.* L'avventuriero si trasforma in cavaliere, che pone la spada a difesa del diritto, l'ardimento a servizio della generosità.

Temprato nella più severa disciplina morale, nell'astinenza e nella temperanza, il cavaliere educa in sè il culto della donna come idealità gentile e trasmette al poeta la passione delicata che nella bellezza terrena coglie il riflesso d'una luce divina, il dolce sogno della donna angelicata.

Ascetismo e attivismo. — L'uomo di Dio, turbato dallo scompiglio della società, da prima fugge il tumulto delle passioni e delle armi e si rifugia nella solitudine dei deserti, perseguendo il suo ideale al di sopra degli uomini e delle cose. Ma tosto all'eremita succede il monaco, il quale sente il bisogno di discendere in mezzo a quella società che chiede l'azione positiva della predicazione e dell'esempio, e con S. Benedetto inculca il dovere del lavoro alle plebi che disertano le campagne incolte, con S. Francesco propone l'ideale della povertà alle turbe assetate di guadagni, agitate dagli odi violenti di parte.

Ora, mentre l'asceta combatte in mezzo al popolo, questo si eleva a Dio. Il mercante, che ha ereditato dal guerriero e dal cavaliere lo spirito d'ardimento, il cittadino che contro il signore feudale e contro l'imperatore ha acquistato la propria libertà, accanto al palazzo del comune e all'officina edificano il tempio. Le corporazioni d'arti e mestieri riuniscono gli artigiani sotto il patrocinio d'un Santo; le navi salpano dai porti issando sull'albero l'imagine della Vergine; in nome di Cristo redentore legiferano le assemblee.

Ardente di passioni, grave di peccati, questo popolo è altrettanto fervente nella fede, contrito nella penitenza. L'aspirazione mistica, anche fuori dal convento e dal tempio, aleggia su tutte le manifestazioni del civile consorzio, riparatrice dell'odio e del peccato, come nella lirica dantesca sul tumulto delle passioni infernali si libra il canto della fede e dell'amore purificato in Dio.

25. — La Scolastica.

Ai tempi di Carlo Magno risorge la speculazione e si fondano le prime *scuole,* che dànno il nome di *scolastica* alla filosofia che va dall'VIII al XV secolo. Più propriamente *si dice scolastica quella corrente filosofica del Medio Evo che si mantiene conforme agli insegnamenti della Chiesa.*

Oggetto della Patristica era stato lo studio delle verità fondamentali della religione e il pensiero filosofico solo indirettamente aveva tratto profitto dalla speculazione teologica. Ora, invece, l'interesse principale è offerto dai problemi della pura ragione, che debbono essere risolti con la pura ragione o, quand'essa più non soccorra, al lume delle verità rivelate. La vita, con quanto ha di più nobile ed elevato, mente, cuore, volontà, può essere compresa nel nuovo mondo soprannaturale che il Verbo di Cristo ha schiuso dinanzi all'umanità? I prodotti del pensiero umano potranno armonizzarsi colle su-

blimi creazioni del pensiero divino, oppure si esigerà dall'uomo il sacrificio di se stesso, la mortificazione della sua intelligenza per poter adorare Dio e sottomettersi al suo magistero?

Ecco il quesito alla cui soluzione è diretta l'opera degli scolastici. Per abbracciare con uno sguardo sintetico i risultati di questa vasta corrente di pensiero, constatiamo che la risposta data concordemente, pur attraverso ad una varietà infinita di motivi, è la seguente: Dio è la fonte di ogni verità; e la comunica a noi direttamente per mezzo della rivelazione, indirettamente dandoci con l'intelligenza il potere di acquistarla. Come Dio non può contradirsi, così fede e ragione non possono essere discordanti, ma questa soccorre in un dominio più ristretto, oltre il quale, trovandosi l'uomo smarrito e oppresso dall'ombra del mistero, lo assiste il provvido lume della fede. La vita intera, nei suoi aspetti più particolari e contingenti, nei suoi elementi più essenziali, è compresa in un'unica armoniosissima intuizione, che abbraccia il cielo e la terra, l'umano e il divino.

Francescani e Domenicani. — Nella realizzazione dell'unico disegno gli scolastici manifestano diverse attitudini spirituali e risentono varie influenze dalla tradizione filosofica.

La corrente speculativa che da Platone passa nella filosofia cristiana dei primi secoli, informando soprattutto il pensiero di S. Agostino e, proseguendo in S. Anselmo (1033-1109) e S. Bernardo (1091-1153), giunge alla scuola francescana e al suo maggiore rappresentante San Bonaventura; si differenzia e talora si oppone a quella che da Aristotele passa ai maggiori rappresentanti della scuola domenicana, quali Alberto Magno (1193?-1280) e S. Tommaso. In quella la tendenza ad affermare il predominio delle virtù affettive e volontarie dello spirito sulle attività razionali, a rompere gl'indugi della logica

per comunicare alla filosofia l'impeto passionale dell'anima commossa; in questa l'opposta tendenza a guidare la mente via via nel regno della fede, sottoponendola anzitutto al magistero della ragione discorsiva; là il *misticismo,* qui il *razionalismo.*

I DUE METODI. — Questo diverso atteggiamento delle due scuole, più che a due sistemi, dà luogo a due metodi diversi, complementari quanto ai risultati.

Il mistico, quasi fosse impaziente di raggiungere la meta, si pone d'un balzo nel punto più elevato della speculazione teologica e da quella vetta discende al contatto della realtà sensibile, quasi volesse ristabilire, in un secondo tempo, quei legami colla terra che nel suo volo ardito aveva spezzati: è la fede che va in cerca della ragione: *fides quaerens intellectum.*

Il razionalista, per elevarsi alle supreme verità ha bisogno di percorrere dal basso in alto tutta la scala delle creature, e quindi predilige il problema particolare e contingente alla sintesi finale: è l'intelletto che va cercando la fede; *intellectus quaerens fidem.*

Il primo segue il metodo *a priori,* cioè premette uno sguardo panoramico all'esame del dettaglio; il secondo segue il metodo a *posteriori,* cioè si concede la visione panoramica dopo di aver osservato minuziosamente i particolari. La complementarità dei due metodi è manifesta, oltre che dai risultati a cui pervengono le due correnti, anche dal fatto che non mancano pensatori i quali, per accogliere in sè le impressioni del duplice viaggio, seguono l'una e l'altra via e chiudono la speculazione nel cerchio d'una corrente alterna, che va dalla ragione alla fede, dalle cose a Dio e viceversa.

IL PROBLEMA DELLA CONOSCENZA. — Il duplice metodo ha la sua ripercussione nel diverso atteggiamento assunto da questi pensatori cristiani di fronte al problema della conoscenza.

V'ha una soluzione del problema comune pressochè a tutti gli scolastici: quella per cui la conoscenza è il risultato d'una *passio* e di un'*actio*. I sensi ricevono dal mondo esterno una *species sensibilis* dell'oggetto, dalla quale l'*intelletto attivo* ricava l'elemento universale e necessario e, rendendo intelligibile in atto quanto prima era intelligibile solo in potenza, forma la *species intelligibilis*.

Tuttavia, pure restando nei termini della soluzione che potremmo dire *empirico-razionalistica*, gli scolastici delle due scuole sono portati a mettere in rilievo in modo particolare o l'elemento attivo o quello passivo del conoscere.

I mistici agostiniani, memori della dottrina dell'illuminazione, tendono ad arricchire l'intelletto di ogni idea, prima ch'esso sia posto in contatto con la realtà esterna per mezzo della sensazione. La sensibilità vi compie una funzione molto secondaria e accessoria; e S. Bonaventura designa il senso addirittura come *adminiculum*. Quasi fossero innate, le idee di Dio e dell'anima si trovano in noi fin dall'inizio, e rendono possibile ogni ulteriore conoscenza. La prima conoscenza è quella dell'Essere perfettissimo: Dio è il *primum cognitum*.

Quando la tendenza a svalutare la sensibilità, avvalorando la conoscenza intuitiva, è portata alle estreme conseguenze, si giunge all'*ontologismo*, la dottrina che ammette nell'anima unama l'immediata intuizione di Dio e delle idee contenute nella mente divina.

Invece gli altri, più vicini ad Aristotele, descrivono la condizione originale dell'intelletto come quella d'una *tabula rasa*, e riconoscono ch'esso, pur avendo la facoltà di esplicarsi nell'atto dell'intendere, non esplicherebbe mai la propria facoltà senza l'esercizio dei sensi. L'idea di Dio, anzichè esistere inizialmente nell'intelletto, è ricavata per ragionamento dalla considerazione degli effetti sensibili; Dio è l'*ultimum cognitum*.

Non è difficile trovare il punto di contatto tra queste due opposte tendenze, le quali si conciliano di fatto nelle

non infrequenti epressioni che dall'uno o dall'altro campo avvalorano la tesi avversaria.

Come ai tempi nostri la speculazione è elevata e feconda quando deduzione ed induzione si saldano con stretto vincolo dialettico, così nel Medioevo gli ingegni più acuti seppero evitare gli estremi dell'empirismo e dell'ontologismo, accogliendo le parziali verità non nella loro reciproca esclusione, ma nella loro mutua integrazione.

IL PROBLEMA DEGLI UNIVERSALI. — Argomento d'infinite discussioni fu nel Medioevo un particolare aspetto del problema della conoscenza: il problema degli universali.

L'*Isagoge* di Porfirio, un testo di scuola divulgatissimo fino al XIII secolo, aveva formulata, senza risolverla, la questione se i generi e le specie (gli universali) esistano o meno separati dai corpi e dagli intelletti che li pensano.

Gli scolastici si provarono a dare una risposta e nella controversia si divisero in tre correnti:

1ª *Nominalista*. L'universale non ha realtà nè nell'idea, nè nel mondo esterno: è un puro nome.

2ª *Concettualista*. L'universale esiste nel concetto, ma non ha nessun corrispondente nelle cose.

3ª *Realista*. L'universale esiste realmente fuori della mente e fuori delle cose.

Si classificano comunemente tra i nominalisti, GIOVANNI ROSCELLINO (IIª metà del XI sec.); tra i concettualisti ABELARDO (1079-1142); tra i realisti GIOVANNI SCOTO ERIGENA (IX sec.), GUGLIELMO DI CHAMPEAUX (1070-1121), BERNARDO DI CHARTRES († 1125), S. ANSELMO (1023-1109).

Non si deve credere che il distacco tra i vari pensatori sia così netto, come può apparire da questa classificazione: gli opposti sistemi non si polarizzano nelle posizioni estreme così da non trovare qualche punto di contatto. Per esempio: nemmeno i più arditi tra i no-

minalisti oserebbero sostenere che il mondo non preesista in qualche modo nel pensiero divino.

Una conciliazione delle tre tendenze è nella tesi tomista del *realismo moderato*: gli universali esistono prima delle cose (*ante rem*) nella mente di Dio; nelle cose allo stato potenziale (*in re*); nella mente umana che li astrae dalle cose (*post rem*).

Il problema morale e politico. — Pur nella varietà delle tendenze, la grande maggioranza dei pensatori medioevali si mantiene nell'orbita del pensiero cristiano, definito dalla Chiesa e nella soluzione del problema morale ripete gli stessi motivi fondamentali. Una luce divina rischiara l'anima umana, rivelandole il fine cui deve aspirare e le leggi alle quali è sottoposta: la caduta originale e i vizi acquisiti non possono oscurare del tutto questa *synderesis scintilla*, che di caso in caso suggerisce alla coscienza il suo dovere. Conoscere e amare Dio è il fine naturale delle creature intelligenti che, mentre nella vita attuale attraverso le apparenze sensibili inperfettamente conoscono e amano, saranno chiamate un giorno per grazia divina alla beatifica visione. Attratte dal Bene supremo esse si smarriscono intanto in mezzo ai beni contingenti, tra i quali è loro concessa facoltà di scelta, potendo liberamente distorsi dal fine ultimo e volutamente procurarsi un destino falso. Nel civile consorzio si determinano relazioni familiari sociali e politiche fondate su quel *diritto naturale* cui il diritto positivo offre le condizioni più propizie di svolgimento. Variano da tempo a tempo le forme d'organizzazione politica e mutano i legislatori, ma nessuna legge e nessun governo, che non sieno tirannici, possono ledere i diritti originali, dei quali il sovrano non è sorgente ma ministro.

Osservazioni generali sulla Scolastica. — La valutazione della filosofia scolastica presuppone la cono-

scenza dei singoli autori, perchè accanto a coloro che impressero un'orma indelebile nella storia del pensiero, stanno molti nei quali la dottrina dei maestri si corrompe e degenera in vano sillogizzare.

Da un punto di vista generale possiamo dire soltanto ch'è ingiusto attribuire ai maestri le colpe degli scolari e ingiusto svalutare l'opera della Scolastica, perchè compiuta sotto l'ispirazione di una fede religiosa, profondamente sentita. Che la filosofia sia stata nel Medio Evo *ancilla theologiae* non è motivo sufficiente per deprezzarla, come nessuno, che sappia determinare con precisione le speciali attribuzioni delle singole scienze, intende deprezzare le scienze fisiche e naturali, quando dichiara che nella gerarchia del sapere esse occupano un gradino inferiore rispetto alla filosofia e sono, in un certo senso, *ancillae philosophiae*. L'errore consiste, invece, nel voler fare delle scienze empiriche una filosofia, escludendo la filosofia; nel voler fare della filosofia una religione, escludendo la religione; non già nel mantenere questi valori spirituali al loro posto, ciascuno autonomo nella sfera riservata alla propria azione, ciascuno dipendente da quello che immediatamente gli sovrasta. Gli scolastici ebbero chiaro il senso dell'autonomia della filosofia, perchè, non paghi del dato della rivelazione, cercarono di trarre dalla pura ragione tutto quanto essa poteva dare e, quando gli argomenti umani più non bastarono, postularono quella fede che non umilia, ma dà compimento alle profonde aspirazioni dell'anima umana: *non adjutrix nisi libera, non libera nisi adjutrix philosophia.*

Chi poi vorrà contestare il diritto della libera speculazione al filosofo che abbia l'anima piena di una fede religiosa? Qual è il filosofo che possa dirsi affatto sgombro da ogni credenza, non importa se di carattere religioso o di qualsiasi altro genere? Sono forse neutrali i positivisti e i materialisti, chiede il Mercier, che negano *a priori* il soprasensibile e proclamano, in tono dom-

matico, la trasformazione della materia in organismi viventi? Il vero metodo della filosofia non è quello che parte dal nulla, perchè dal nulla nulla procede; nemmeno quello che dal dubbio, esteso a tutte le conoscenze, pretende elevarsi alla certezza; ma quello che va da un'intuizione ad altre, ordinandole insieme, organizzando la vita intera in un sistema compatto e coerente d'intuizioni, al quale nulla sfugga di quanto è essenziale. Per giungere alla verità non occorre metodicamente dubitare, ma metodicamente approfondire e vivere la verità, affinchè la vita e la speculazione eliminino quanto ad esse non conviene.

Alla Scolastica si rimprovera l'abbandono in cui essa lasciò le ricerche empiriche, lo studio della natura. Il rimprovero è in parte giustificato, specie se si considera quel periodo di decadenza in cui la scuola, perduto ogni contatto col reale, si smarrì in vuote elucubrazioni e rese fatale la reazione del naturalismo. Ma non intendiamo con ciò di accogliere l'obbiezione in tutta la sua portata, perchè riteniamo che i risultati delle scienze empiriche non sieno essenziali al progresso della filosofia. V'ha bensì una forma di sperimentalismo indispensabile alla filosofia: è l'esperienza viva diretta continua della realtà spirituale, di quel mondo interiore ove si agitano passioni speranze ideali, che non il microscopio o il cannocchiale possono cogliere, ma il raggio della riflessione e della meditazione. Se ci si riferisce a quest'empirismo di buona lega, ben furono empirici i grandi maestri della Scolastica ch'ebbero il senso, non solo vivo, ma talora drammatico della realtà spirituale; e la scuola decadde per aver dimenticato, non di pesare gli atomi o di esplorare gli astri del cielo, ma di mantenere il contatto colla vita e di ascoltarne le voci e le esigenze.

Qui, dopo un rapido ma necessario cenno sulla filosofia degli arabi, diremo in particolare di qualcuno dei principali rappresentanti della Scolastica.

26. — La religione e la filosofia degli arabi.

Nel periodo in cui fiorisce la Scolastica il mondo cristiano resiste con le armi dei crociati e con la dialettica dei filosofi all'avanzata minacciosa di un popolo che fin dal VII secolo dall'Arabia aveva invaso gran parte del bacino mediterraneo e combatteva in nome di una fede religiosa: l'islamismo.

Il popolo arabo era stato tratto dall'idolatria al culto di un solo Dio e dalla vita misera nomade sulle sterili vie del deserto alla conquista vittoriosa, da Maometto, il profeta che, avendo risentito l'influsso del monoteismo giudaico e cristiano, ne aveva applicato alcuni elementi alla rigenerazione morale e politica dei suoi connazionali. La dottrina è contenuta nel libro sacro, il *Corano*, raccolta disordinata delle decisioni e dei discorsi del profeta.

« Allah è solo Dio e Maometto è il suo profeta », è il dogma fondamentale dell'islamismo. L'unico Dio è quello stesso dei patriarchi d'Israele, che già aveva ispirato Mosè e Gesù. Dalla Bibbia è ricavato sostanzialmente il racconto della creazione e della caduta dell'uomo. L'anima immortale avrà nell'altra vita il premio o il castigo meritato, sofferenze o godimenti, non di carattere spirituale, ma sensibile. Giardini splendidi, rallegrati da ogni specie di beni materiali, attendono l'uomo che abbia compiuto in terra la volontà di Allah.

Semplice il ritualismo: abolizione rigorosa di ogni imagine della divinità, proibizione di usare di bevande alcooliche, di mangiare carne di porco, di praticare giuochi d'azzardo. Ogni anno è prescritto un mese (Ramâdân) di digiuno assoluto durante il giorno, col permesso di gozzovigliare durante la notte. Cinque volte al giorno il maomettano deve ripetere la preghiera prescritta, rivolgendosi verso la Mecca, la città santa, dove

si svolse la predicazione di Maometto e donde partì il moto riformatore del popolo arabo. La Mecca è pure meta del pellegrinaggio ch'è dovere morale di ogni credente compiere, da qualsiasi punto della terra, almeno una volta nella vita. I sacerdoti, che annunziano l'ora della preghiera e dirigono l'orazione collettiva, dipendono dal sommo sacerdote o *califfo* ch'è capo religioso e politico insieme.

La donna è sottoposta all'uomo, quasi come una schiava ed è consentita la poligamia, però non oltre le quattro spose legittime. L'istinto bellicoso del popolo è assecondato dal profeta che bandisce la guerra santa contro gl'infedeli. Il vinto, se resiste dev'essere passato a fil di spada, se si sottomette può essere rispettato. La morte sul campo di battaglia, combattendo in favore della santa causa di Allah, assicura il premio: il paradiso è all'ombra delle spade.

Il dovere supremo è la sottomissione docile ai voleri di Dio (*islam*) con un senso fatalistico, che centuplicò negli arabi la forza di resistenza nel momento del pericolo, ma ne paralizzò l'iniziativa individuale, determinando quel decadimento che ai giorni nostri è fatale ed irrimediabile.

Nel periodo della sua espansione il popolo arabo, sovrappostosi nell'oriente alle civiltà ebraica e siriaca, a contatto con la civiltà greca e cristiana, ne risentì l'influsso e ne assimilò prontamente alcuni elementi che valsero ad assicurargli un periodo di splendore. Bagdad Cordova Granata Palermo furono centri d'arte e di coltura. Si formò allora anche una filosofia araba, in gran parte tributaria di Aristotele, il quale fu tradotto e commentato.

Tra i filosofi arabi d'oriente ricordiamo ALKENDI (m. 870), ALFARABI (m. 950). AVICENNA (980-1037) ed ALGAZEL (1059-1111); tra quelli di Spagna, AVEMPACE (m. 1138), ABUBACER (1100-1185) e AVERROÈ di Cordova (1126-1198).

Predominano in questi filosofi i motivi dell'*emanatismo* neo-platonico e del *dualismo* aristotelico: la materia è eterna, potenziale, e da essa Dio trae all'atto (*extractio*, non *creatio*) le forme delle cose.

Poichè Aristotele non aveva dichiarato esplicitamente la natura dell'*intelletto attivo*, anzi aveva lasciato il sospetto ch'esso fosse una sola cosa con Dio, Averroè interpreta il pensiero aristotelico nel senso che esiste un *intelletto attivo unico* per tutti gl'individui, i quali ricevendolo dal di fuori sono resi atti ad intendere. Il pensiero è quindi estrinseco all'anima, la quale alla morte del corpo non sopravvive nella sua individualità, ma nell'unico intelletto che circola in tutti, senz'essere di nessuno in particolare.

Decisi oppositori di tali dottrine arabe, i filosofi della Scolastica, specialmente S. Tommaso, ebbero campo di esercitarsi nella difesa della dottrina cristiana, fornendo un'interpretazione ortodossa del pensiero aristotelico.

27. — S. Anselmo.

1033-1109. — Nato ad Aosta, arcivescovo di Cantorbery in Inghilterra, morì in questa città.

S. Anselmo d'Aosta, pur riconoscendo il valore della ragione (*negligentiae mihi esse videtur si... non studemus quod credimus intelligere*), propende per quella corrente del pensiero scolastico che aderisce alla formula: *credo ut intelligam*. Di lui ricorderemo soltanto il famoso argomento dell'esistenza di Dio, che tante discussioni sollevò nella storia della filosofia.

Due vie si possono percorrere per giungere alla dimostrazione: quella che dalle perfezioni del mondo sensibile conclude l'esistenza delle Perfezione assoluta, e quella che trae la stessa conclusione dal concetto che noi abbiamo di Dio. La prima è battuta da Platone e da S. Agostino; S. Anselmo, riconoscendo valido l'ar-

gomento, lo riproduce con ricchezza di motivi e calore di convinzione nel *Monologium*. Non esisterebbe al mondo giustizia e bontà, egli dice, se non esistessero la Giustizia e il Bene.

Nel *Proslogium* illustra l'altro argomento, ch'è suo originale e che dovrebbe avere virtù persuasiva sugli atei. Questi, infatti, negano l'esistenza di Dio, ma non negano che nell'uomo esista il concetto di Dio. Ora, dice S. Anselmo, non si può ammettere l'idea di Dio, senza ammetterne l'esistenza. E ragiona così: — Dio è definito come l'essere del quale non possiamo imaginarne uno più grande. « Quest'essere non può esistere solo nella mente; perchè allora si potrebbe concepirne un altro più grande di lui, cioè quello che esistesse non soltanto nella mente, ma anche nella realtà. Se si potesse concepirne uno che fosse nello stesso tempo concepito ed esistente, questo sarebbe più grande di quello senza esistenza. Dunque quest'ultimo, concepito (ma non esistente). non sarebbe il più grande, contro la definizione data ». Perciò Dio esiste non solo nella mente, come idea, ma anche fuori della mente, come realtà.

L'argomento è detto *ontologico* (ὄντος = *dell'essere*), perchè conclude l'essere dall'idea, cioè l'esistenza di Dio dall'idea che abbiamo di Dio.

È utile osservare che, nello stesso S. Anselmo, l'argomento ontologico non esclude l'altro, svolto nel *Monologium*, che *a posteriori* induce l'esistenza di Dio dall'ordine dalla bellezza dalle perfezioni esistenti nel creato.

Nel *Proslogium* egli argomenta *deduttivamente*, perchè nel *Monologium* aveva argomentato *induttivamente*, altrimenti l'idea di Dio, sulla quale egli ragiona, sarebbe un'idea bizzarra, fantastica, destituita di ogni valore probativo. L'argomento ontologico è sterile e falso, adunque, se si pretende che stia a sè come semplice sillogismo, come dimostrazione matematica; mentre il vero argomento dimostrativo è quello che risulta dalla sintesi del *Monologium* e del *Proslogium*.

28. — S. Bonaventura.

1221-1274. — Nato a Bagnorea (presso il lago di Bolsena), al secolo Giovanni Fidanza, a 22 anni entrò nell'Ordine francescano, fece gli studi di teologia a Parigi dove fu scolaro di Alessandro di Hales. A 35 anni, insieme con S. Tommaso, fu nominato *magister* dell'Università di Parigi. Nello stesso anno fu eletto ministro generale del suo Ordine. Cardinale a 51 anni, partecipò al concilio di Lione e morì prima che questo fosse terminato. Nelle scuole fu conosciuto col nome di *doctor seraphicus*.

Tra le sue opere numerosissime filosofiche e teologiche ricordiamo, oltre all'*Itinerarium mentis in Deum*: un commento ai *Libri delle Sentenze* di Pietro Lombardo, *Breviloquium*, *De reductione Artium ad Theologiam*, *Quaestiones disputatae*, ecc.

S. Bonaventura, il rappresentante forse più insigne della mistica medioevale, si rivela ben sensibile alle esigenze dell'opposta scuola razionalista; e noi ci soffermiamo brevemente a parlarne, appunto per documentare quella complementarità dei due metodi e delle due tendenze cui abbiamo accennato in precedenza.

La certezza. — È convinzione del mistico, ripetutamente espressa, che la conoscenza di Dio non può andar disgiunta dall'amore di Dio; quindi egli non s'illude, come S. Anselmo, che un solo ragionamento, filato a rigore di logica, possa costringere l'incredulo a dichiararsi vinto. La visione di Dio è il compimento della vita buona, della vita intera con tutte le sue risorse intellettuali e pratiche: la ragione promuove, sostiene il moto ascendente, ma non giunge da sola alla meta, quando l'anima, pur accogliendo le manifestazioni del vero, rifiuta la pratica sincera del bene. « Non s'illuda il lettore che basti la lettura senza il fervore, la speculazione senza la devozione, la ricerca senza l'ammirazione, la prudenza senza l'esultanza, l'abilità senza la pietà, la scienza senza la carità, l'intelligenza senza l'umiltà, lo studio privo della grazia divina, lo specchio senza la sapienza divinamente ispirata ».

Perciò nell'*Itinerarium* le molteplici prove dell'esistenza di Dio, talora svolte con profonda stringente argomentazione, talora appena accennate, sono comprese in un unico disegno di restaurazione spirituale, alla cui realizzazione Bonaventura fa concorrere il ragionamento la preghiera l'esempio la grazia. Lo stimolo a riflettere si accompagna con l'esortazione alla preghiera, il sillogismo con l'imagine suggestiva, il filosofo che ragiona con l'apostolo che propone l'ardore della propria fede a esempio edificante.

Questo, ch'è il metodo della vita che si redime, è il metodo con cui sono svolte le opere del nostro mistico. Nella sua copiosissima produzione filosofica, infatti, non v'ha pagina in cui egli non esprima interamente l'anima inebriata del Divino: non enuncia il problema filosofico, ma ne illumina la soluzione; non va penosamente alla ricerca della verità, ma, ripieno della verità, ne diffonde gli splendori; non manifesta il dubbio tormentoso, ma la consolante certezza che si compiace di sè nell'abbondanza delle argomentazioni.

Il razionalismo del mistico. — La scuola tomista, pur facendo della ragione e della fede due forze complementari, mantiene nettamente la distinzione tra i loro domini: Virgilio guida molto in alto il mistico pellegrino, prima di cedere il posto all'altra amabile guida. Bonaventura, invece, non è preoccupato di stabilire il limite di demarcazione tra la filosofia e la teologia o, se pure accenna a una possibile delimitazione, riduce al minimo e quasi sopprime il dominio della filosofia. Esistono bensì varie scienze e varie arti, ed egli le enumera e le classifica spesso; ma in ultima analisi tutti quei lumi, anche naturali, procedono da Dio e quindi ogni arte e scienza può essere ridotta alla teologia (*Reductio artium ad theologiam*). È possibile porci in contatto col mondo esterno e ragionare anche prescindendo dai supremi veri, ma questo *intellectus apprehendens*, che

si arresta alle manifestazioni esteriori delle cose, senza risalire alla causa, è ben povero rispetto all'*intellectus resolvens* che, non pago degli effetti, risale alle cause e in ogni cosa riconosce Iddio.

La contemplazione di Dio è il compimento, non l'abolizione dalla ragione. Il riposo del rapimento estatico, cui il mistico aspira, non è concesso se non a chi abbia percorsa la lunga via ascendente che porta al vertice sublime; per poter godere ciò che *nemo novit nisi qui probat,* è necessario il faticoso tirocinio della mente che passa di conoscenza in conoscenza, sempre più allargando il proprio orizzonte, finchè questo non coincida coll'infinito. L'*apex mentis* si eleva sopra le ardue rocce che passo passo bisogna scalare: il misticismo non è uno stato di riposo iniziale, ma il riposo finale concesso al tenace lavoratore della prima ora.

In codesta propedeutica alla contemplazione, Bonaventura ci rivela l'affinità del suo pensiero con l'indirizzo razionalistico: vi troviamo l'analisi delle attività dello spirito, la psicologia del fatto conoscitivo e morale, argomenti di prova dell'esistenza di Dio. Il ragionamento non s'attarda in lunghi processi logici, ma, pur procedendo rapido verso la meta, ci partecipa suggestivamente l'evidenza delle conclusioni: è pur sempre la ragione che cerca e si compie nella fede.

L'EMPIRISMO DELL'ONTOLOGISTA. — L'idea di Dio, secondo S. Bonaventura, più che derivata da lunghi ragionamenti, è presente e operante nel pensiero fino dal primo atto mentale. Infatti, per conoscere, bisogna distinguere l'essere dal non-essere: ma la nozione di non-essere e di tutto quanto è privazione o mancanza presuppone la nozione dell'essere senza alcun difetto, cioè dell'essere perfettissimo: Dio.

Inoltre: nel definire un concetto noi ci riferiamo al suo genere prossimo, cioè a un concetto più generale; per definire questo ci riferiamo ad un altro concetto più ge-

nerale, finchè arriviamo al concetto di *essere* che, senz'essere definito, rende possibile tutte le altre definizioni: quindi l'idea di Dio, essere primo, è presente al pensiero fino dal primo giudizio emesso dall'uomo.

Dio è, dunque, il *primum cognitum,* da cui procedono tutte le altre cognizioni: tale è il pensiero di S. Bonaventura. Da ciò non bisogna dedurre ch'egli sia stato un precursore dell'*ontologismo,* nella sua forma esagerata.

Per il nostro autore, infatti, l'idea di Dio è implicita in ogni nostro atto mentale, per quanto elementare, ma non sempre *esplicita;* non sempre si ravvisa l'idea di Dio ch'è alla base di ogni nostro atto conoscitivo. E per giungere a tale idea bisogna sempre partire dalla conoscenza sensibile, per astrarne poi il principio universale ch'essa contiene.

Quello di Bonaventura è, per così dire, un ontologismo finale, non iniziale, quindi non è affatto visione immediata della Divinità. Lo dice chiaramente nell'*Itinerarium:* « prius est ascendere quam descendere in scala Jacob, primum gradum ascensionis collocemus in imo ». E altrove dichiara la sua adesione alle tesi peripatetica: « cognitionem generari in nobis via sensuum, memoriae et experientiae, ex quibus colligitur universale in nobis ».

Il dato dei sensi, però, non resta nel soggetto così come vi giunge, ma viene elaborato dalla potenza intellettiva, che ne astrae l'universale, trasforma l'apparenza mutevole nell'immutabilità del vero, purifica la realtà imperfetta coll'intuizione dell'essere scevro da ogni macchia, applica al reale instabile e cangiante la stabilità di una legge inderogabile. Tutto questo ulteriore lavoro non deriva dai sensi, ma da un potere dell'anima, consustanziale all'anima (*ratio creata*) o partecipatole da Dio nell'atto del conoscere (*ratio motiva*). Il dato dei sensi è lo stimolo primo, ma tosto la mente prende il sopravvento e, librandosi sovrana sull'*adminiculum* della sensibilità, risplende per virtù del raggio proiettato in lei dalla luce divina: *anima novit Deum et se ipsam*

st quae sunt in se ipsa sine adminiculo sensuum exteriorum (*Comm. alle Sentenze di Pietro Lombardo*).

IL PROBLEMA DELLA CONOSCENZA. — La dottrina dalla conoscenza di S. Bonaventura è comune con gli altri maestri della Scolastica. Tra l'organo di senso e l'oggetto sorge una *forma* o *species* che, attraverso i sensi, penetra nel soggetto e vi determina l'*apprehensio*.

Il nostro filosofo avverte però che questa, più che essere una soluzione, è una chiara enunciazione del problema della conoscenza, che tuttavia resta insoluto. Com'è possibile che l'oggetto resti fuori di noi materialmente e nello stesso tempo giunga a noi per mezzo della forma sensibile? Com'è possibile l'unificarsi del soggetto e dell'oggetto e nello stesso tempo il loro distinguersi? Non è questo un luminosissimo mistero, presente nella più elementare esperienza psicologica, non avvertito da coloro che con tanta fiducia si abbandonano alla testimonianzia dei sensi?

È un mistero che c'illumina per analogia il mistero della Trinità e quello dell'Incarnazione. *La forma sta all'oggetto, come il Figlio sta al Padre. L'oggetto percepito sta all'organo senziente nella sensazione, come Dio sta all'uomo nell'Incarnazione.*

Ecco il brano dell'*Itinerarium*: « Come la specie appresa dall'intelletto è una similitudine sorta tra chi apprende e l'oggetto appreso, similitudine che s'imprime nell'organo e per mezzo dell'impressione determina nel soggetto la conoscenza del principio da cui emana, cioè dell'oggetto; così è facile comprendere che l'eterna luce del Padre genera fuori di sè una similitudine, uno splendore eguale consustanziale coeterno. E l'analogia continua: come l'oggetto genera sempre la sua similitudine dinanzi a ogni senziente, così Colui il quale è imagine e similitudine del Dio invisibile, *splendor gloriae et figura substantiae eius,* è ovunque eternamente generato dal Padre. E, come la specie si unisce all'organo cor-

poreo, così Egli prodigiosamente si unisce alla natura dell'uomo e mercè quest'unione ci riconduce al Padre, al principio immensamente fecondo, all'oggetto supremo.

Dunque, noi possiamo scorgere chiaramente come in uno specchio l'eterna generazione del Verbo, in eterno emanante dal Padre e di Lui imagine e figlio, possiamo scorgerla, dico, nella proprietà di tutte le cose conoscibili di produrre la loro specie » (Cap. II, 7).

Nella profondissima intuizione del mistico il problema della conoscenza è visto oltre i termini della comune soluzione scolastica: il problema è trasferito all'infinito, perchè trovi la sua soluzione nella luminosità del mistero.

Il problema morale. — La trattazione del problema morale non è distinta da quella degli altri problemi filosofici: tutto confluisce nella illustrazione delle più ardue verità della metafisica e della teologia.

Nell'azione morale l'uomo ha coscienza di un'obbligazione, sente cioè di essere subordinato a una legge, che *può* ma non *deve* trasgredire. Questa legge, ch'è in noi ma anche sopra di noi, perchè ci costringe a lottare contro di noi stessi, come si potrebbe spiegare se non si ricorresse a un supremo Legislatore, dal quale essa fu impressa nell'anima nostra? La volontà che delibera decide e ama, ci porta al Valore e al Bene. « Nessuno si deciderebbe con sicurezza ad agire secondo una legge, se non fosse sicuro che quella legge è giusta e che egli non deve affatto decidere sulla legge stessa. Ma la coscienza decide su se stessa e nello stesso tempo non sottopone ad alcun esame la legge secondo la quale decide: quindi la legge è superiore alla coscienza nostra... e il nostro potere deliberativo, quand'è pienamente conscio di sè, applica le leggi stesse di Dio ».

Nella costante aspirazione dell'uomo alla felicità Bonaventura trova un'altra testimonianza in favore dell'esistenza di Dio. « La felicità è l'oggetto che più intensamente si ama. E la felicità non si possiede, se non si

raggiunge il massimo bene che è il fine ultimo. Dunque, l'umano desiderio tende al sommo Bene, oppure a ciò che è messo in relazione con questo o che è imagine di questo. Tanta è la forza d'attrazione del sommo Bene, che nulla amerebbe la creatura, se non fosse sospinta da quel supremo desiderio. L'errore e l'inganno del desiderio poi sta nel riporre ogni sua compiacenza nell'oggetto che dovrebbe essere soltanto imagine del Bene supremo ».

A conclusione della rapida rassegna del pensiero di S. Bonaventura si deve riconoscere che il più insigne tra i mistici del Medioevo ci dà modo d'intendere esattamente i caratteri originali del misticismo cristiano rispetto alle altre forme di misticismo: non il dissolversi della ragione nella fede, ma il risolversi di quella in questa; non la distruzione dell'uomo nel seno dell'infinito, ma il compimento di tutte le sue attività nel possesso di Dio; non l'abolizione, ma il superamento della vita.

29. — S. Tommaso.

1225?-1274. — Nato ad Aquino (Napoli) da nobile famiglia, studiò a Monte Cassino e all'Università di Napoli. A 18 anni entrò nell'Ordine di S. Domenico e fu mandato a Colonia alla scuola di Alberto Magno. Insegnò all'Università di Parigi, dove il titolo di *magister* gli fu riconosciuto dopo aspre lotte tra secolari e religiosi. Ritornò in Italia e insegnò a Roma presso la corte Pontificia, a Bologna e, dopo un altro soggiorno a Parigi, all'Università di Napoli, per invito del re Carlo d'Angiò. Morì a soli 49 anni nell'abbazia di Terranova, mentre si recava al concilio di Lione.

Tra le sue opere principali ricordiamo la *Summa Theologica* e la *Summa philosophica contra gentiles*. La dottrina politica è svolta nel *De regimine principum*.

Alla dottrina di S. Tommaso ci siamo riferiti, più sopra, accennando alla dottrina medioevale dei rapporti tra fede e ragione e alla soluzione della controversia degli universali. Egli ci offre, infatti, la sintesi più

completa del pensiero scolastico, nutrito degli elementi essenziali della scuola aristotelica.

Non v'è campo dello scibile medioevale che resti inesplorato, non v'è problema che non trovi la sua soluzione nel piano grandioso della dottrina contenuta nelle due *Summae* e in altri numerosi trattati. La fiducia nei mezzi di cui la ragione dispone gli consente di spingere fino al limite estremo la ricerca filosofica; la sicura valutazione della limitatezza di quei mezzi lo introduce nel dominio riservato alla fede, dove l'assenso alla verità è prestato in base all'autorità di Dio. Il fervore mistico di cui è pervaso il suo animo non gl'impedisce di mantenere al ragionamento il più assoluto rigore logico, e l'uso dell'argomentazione sillogistica, esente da ogni vano formalismo, aggiunge forza e precisione al discorso. Anzichè al disprezzo delle risorse naturali, egli invita a considerare il corpo come collaboratore dato da Dio all'anima, mezzo che compie una funzione provvidenziale, quando non ci distolga dal fine, ma collabori al suo raggiungimento: l'ascetica cristiana, sgombra da ogni pauroso rigorismo, ha in lui l'interpretazione più alta, ispiratrice della visione dell'Alighieri.

La soluzione del problema dell'anima, una nelle sue diverse facoltà, distinta e intimamente congiunta al corpo, di cui è la *forma sostanziale,* creata e immortale; l'interpretazione dell'universo in base alle nozioni aristoteliche di atto e potenza, sostanza e accidente, forma e materia; le questioni inerenti alla vita morale, all'origine del male, all'istinto naturale che porta l'uomo verso la felicità; la riflessione sul fenomeno sociale e sulle leggi che reggono gli ordinamenti civili: tutto confluisce nella concezione di un Dio personale, creatore e conservatore causa efficiente da cui dipende ogni ente finito, causa esemplare di tutte le cose che esistono nelle idee archetipe della sua mente fino dall'eternità, fine per cui tutte le cose sono state fatte e a cui tutte tendono a ritornare.

Contro l'ontologismo. — S. Tommaso indica cinque « vie » per le quali l'umana ragione può arrivare a Dio. — I. La prima via e la più evidente è quella del moto: dal principio che quanto si muove è mosso da qualche altra cosa e che una serie infinita di agenti moventi è impossibile, si conclude al primo movente immobile: Dio. È la ripetizione dell'argomento di Aristotele. — II. Il secondo argomento è desunto dalle relazioni tra causa ed effetto: senza una prima causa efficiente, che non proceda da nessuna causa, non esisterebbe la catena delle cause e degli effetti, fino agli effetti più prossimi che noi constatiamo. — III. Dalla contingenza è desunto il terzo argomento: tra le cose alcune hanno la possibilità di essere e di non essere (sono cioè contingenti): ora siffatte cose, che hanno la possibilità di non essere, un tempo non avevano l'esistenza reale; ma se ciò è vero, anche adesso nulla esisterebbe, perchè quello che non è non comincia a esistere se non per opera di altra cosa che esiste. Dunque bisogna ammettere qualcosa che esiste di per sè, cioè necessaria, avente in se stessa la causa della propria necessità e da cui procedano tutte le cose contingenti. — IV. La quarta via è desunta dai gradi della perfezione: poichè nelle cose qualcuna è più o meno buona, vera, nobile ecc., deve esistere una perfezione suprema, sulla quale si misuri la perfezione relativa di tutte le cose. — V. La quinta via è ricavata dall'ordine che regna nell'universo: molte cose nella natura tendono a un fine senza averne cognizione e queste non tenderebbero al fine se non fossero dirette da qualcuno che conosce e intende, come la saetta è diretta dall'arciere. Dio è appunto l'essere intelligente che guida le cose naturali al loro fine.

Questi argomenti hanno tutti carattere induttivo, cioè sono tratti dall'esame del reale e presuppongono appunto l'osservazione del reale. L'Aquinate rifugge dagli argomenti *a priori* e confuta quello di S. Anselmo, per-

chè l'idea di Dio non è intuita immediatamente, ma acquisita dalla creatura che a grado a grado si eleva al Creatore; l'idea stessa non è prima, ma ultima in ordine psicologico.

Ciò dimostra la maggiore affinità del pensiero tomistico con quello di Aristotele, che con quello di Platone. Non occorre vedere il sole, per vedere gli oggetti illuminati dal sole: non occorre vedere immediatamente Dio, l'Essere perfettissimo, per intendere le cose, cioè l'essere imperfetto. In modo analogo le *ragioni eterne* delle cose, esistenti nella Mente divina, non sono infuse nell'anima fin dalla nascita, come tende a credere l'agostinianesimo, ma si acquistano progressivamente, per quel lume naturale che Dio ha infuso nell'anima, creandola. Questa non giunge all'idea, se non partendo dalla rappresentazione sensibile (*fantasma*), dalla quale astrae l'intelligibile, cioè la *specie* delle cose.

Con tale dottrina Tommaso riesce, non già a negare l'attività del soggetto pensante, ma a dar risalto al processo psicologico attraverso il quale il sapere viene acquistato; per ciò che riguarda la soluzione del problema dell'origine delle idee, egli dev'essere posto, quindi, non già tra gli empiristi, ma tra gli empirio-razionalisti.

L'INTELLETTO E LA VERITÀ. — L'intelletto divino, da cui il mondo procede, misura le cose, mentre le cose misurano, cioè costituiscono la norma e il limite dell'intendere umano. L'*actio* della mente nostra è subordinata, in ordine psicologico, a una *passio*.

Non bisogna credere però che, secondo la dottrina tomista, il mondo nella sua materialità si riversi nel soggetto, trasformato in recipiente delle impressioni. L'intelletto astrae dalle cose la *specie intelligibile,* la quale non è un terzo termine, intermedio tra l'oggetto e il soggetto, ma è l'atto stesso dell'intendere, il principio attivo con cui l'anima intende: la quale quindi *non patitur a rebus, sed quodammodo agit.* In altri ter-

mini, la mente non vede *le* specie delle cose quasi fossero a lei estranee, ma vede *per mezzo* delle specie, cioè per mezzo dell'atto suo che universalizza il particolare concreto: di modo che Tommaso può giungere fino ad affermare che l'anima è data all'uomo in luogo di tutte le forme, sì che l'uomo è in un certo senso tutto l'ente.

Dice ancora il filosofo che la verità « è conosciuta dall'intelletto in quanto questo si rivolge sul proprio atto, non solo in quanto conosce il proprio atto, ma in quanto conosce il rapporto di esso alla cosa ». Ciò equivale a dire che l'intelletto, appunto perchè riflette su se stesso, esce da sè e afferma il rapporto di sè con la cosa; che il pensiero è quell'atto essenzialmente soggettivo che permette al soggetto di trasferirsi nell'oggetto, pur rimanendone distinto.

Accogliendo, poi, la definizione scolastica della verità come *adacquatio rei et intellectus,* S. Tommaso dà ad essa un significato ben diverso da quello che può attribuirle il realismo ingenuo. Egli fa chiaramente intendere che l'intelletto non si pone in relazione con la materialità della cosa, ma con la cosa in quanto conosciuta da Dio, prima che dall'uomo. « Le cose naturali si dicono vere in quanto corrispondono alla similitudine delle specie che sono nella mente divina ». L'*adaequatio* avviene, adunque, non tra la cosa e la mente, ma tra mente umana e Mente divina, cioè tra due modi diversi d'intendere la cosa.

Contro l'intelletto unico. — L'occasione di affermare vieppiù il carattere personale ed attivistico del sapere fu offerta a Tommaso dalla discussione della tesi averroistica dell'intelletto unico e separato dall'essenza dell'anima. L'oggetto dell'intendere, obietta il nostro filosofo, è unico per tutti coloro che intendono la verità; non è unico il modo d'intenderla ch'è personale e diverso da uomo ad uomo. Non un intelletto separato e astratto dalla soggettività concreta intende, ma intendono *questo*

e *quest'altro* uomo, distinti nel loro atto, congiunti nell'oggetto dell'atto intellettuale.

Così la dottrina della sostanzialità dell'anima umana, distinta dalle altre anime e da Dio, contribuisce a fare intendere una nota essenziale del pensiero umano, cioè la soggettività: quella nota che si perde inevitabilmente nelle varie dottrine immanentistiche, anche in quelle che, ai giorni nostri, credono di esser sole a difendere la soggettività del sapere.

Come abbiamo visto, S. Agostino, per affermare il carattere attivo e fattivo del sapere, aveva preordinato la volontà all'intelletto. S. Tommaso, che nella sua dottrina del conoscere ha già sufficientemente incluso il principio dell'attività dell'intelletto umano, è invece decisamente intellettualista, cioè assegna alla ragione il primato sulle facoltà dell'anima (*intellectus est nobilior quam voluntas*). Il bene cui tende la volontà dev'essere prima appreso dall'intelletto: se l'appetito o la tendenza non sono illuminate dalla ragione, siamo nel campo della sensibilità, non del volere (*nihil volitum nisi cognitum*).

Il problema morale e politico. — L'adesione dell'intelletto pratico al bene universale (*bonum commune*) è necessaria, come sono necessari i principii primi dell'intelletto speculativo. Il *liberum arbitrium* si esplica invece dinanzi ai beni particolari, sui quali possono essere formulati giudizi contraddittori che lasciano facoltà al volere di determinarsi liberamente nella scelta.

La volontà è ordinata al bene universale da una *legge naturale,* scolpita nell'anima umana, per mezzo della quale «cognoscimus quid agendum et quid vitandum» e dalla quale siamo indotti ad uniformarci alla *legge divina;* la *legge positiva,* infine, rivelata da Dio o promulgata dalla Chiesa o stabilita dal potere civile è guida ad attuare in noi la legge eterna.

Concepita la vita della creatura intelligente come un ritorno a Dio (*motus rationalis creaturae ad Deum*), è

giudicato buono l'atto che si conforma alla volontà divina, cattivo l'atto discordante dalla stessa volontà ch'è sorgente di ogni bene creato.

Naturalmente disposto al vivere sociale, l'uomo deve sottomettersi nella società a un principio direttivo, il quale compie sulla moltitudine degli uomini la stessa funzione che la ragione compie sulle attività dello spirito: è garanzia di ordine e di equilibrio. E come deriva da Dio la natura umana, così da Dio procede l'ordine sociale e da Dio attinge autorità il potere politico. Questo non ha soltanto lo scopo di assicurare il benessere materiale dei sudditi, ma anche compiti propriamente etici, quale la guida dei cittadini ad una vita virtuosa, in rapporto col fine ultimo dell'uomo e della società. Perciò il potere terreno deve ritenersi subordinato al potere spirituale della Chiesa, la quale a sua volta esercita un'ingerenza indiretta sull'autorità civile (*potestas indirecta in temporalia*). Pur ritenendo legittime tutte le forme di governo democratiche o aristocratiche che si conformino alle esigenze razionali e spirituali dell'umanità, Tommaso dimostra una certa predilezione per la monarchia che nella persona del sovrano rappresenta la costituzione unitaria dello Stato: l'ideale è sempre che la voce del popolo sia intesa da chi comanda e che tutti abbiano qualche parte nel governo (*ut omnes aliquam partem habeant in principatu*). Tiranno è il sovrano che si pone in contrasto col bene comune e con la suprema legge divina: pur essendo vietato il tirannicidio, è ammesso che il suddito, violentato nella sua coscienza morale e religiosa, si ritenga sciolto dal vincolo dell'obbedienza.

30. — Altri pensatori medioevali e decadenza della Scolastica.

Tra gli altri pensatori medioevali che si distinguono dalla corrente tomistica e preannunciano nuove correnti di pensiero, sono: Giovanni Duns Scoto (1274-1308), del quale è notevole una rinnovata e più radicale affermazione del *volontarismo* agostiniano, e Ruggero Bacone (1215?-1294) che, distinguendo due modi di conoscenza, uno per argomentazione ed uno per esperimento, attribuisce solo a quest'ultimo un valore nella scoperta del vero.

Nella prima metà del XIV secolo, la fiducia nelle facoltà razionali dell'uomo è scossa dalla tendenza scettica di Guglielmo d'Ockam (1280?-1349), il quale esclude la possibilità di dimostrare a rigore di logica l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima e mette in pericolo l'universalità dei principii morali.

Nello stesso secolo s'inizia il decadimento della Scolastica, dovuto specialmente all'abuso del principio di autorità e della logica formale.

Aristotele, fin da quando gli arabi lo avevano fatto conoscere il Occidente, era stato il centro delle discussioni scolastiche ed aveva ispirato l'opera dei grandi maestri della Scolastica, specie dell'indirizzo tomista; ma l'ossequio verso « il maestro di color che sanno » non aveva impedito a questi di valutarne liberamente e discuterne le dottrine. Ora, invece, sembra che una questione non possa essere risolta se non dall'autorità del filosofo greco, al quale si ricorre in ogni circostanza, citando, spesso a sproposito, brani delle sue opere o costringendo il pensiero del Maestro nella mentalità angusta dei nuovi peripatetici.

Analoga riflessione si deve fare a proposito della logica formale. L'applicazione al ragionamento filosofico

delle regole dell'*Organo* aristotelico, aveva assicurato in altri tempi quella precisione di linguaggio e quella chiarezza espositiva che si rivela specialmente nelle opere dell'Aquinate. Inoltre, quantunque i maestri della Scolastica non avessero atteso alle scienze sperimentali, pure non era mancata loro quell'esperienza viva diretta continua della realtà spirituale, cui giunge il raggio della riflessione e della meditazione, e ch'è necessaria all'indagine filosofica altrettanto e forse più dell'esperienza della realtà concreta del mondo esterno.

Ma, perduto il senso vivo dei problemi filosofici, gli scolastici della decadenza si compiacciono ora di discussioni puramente formali, alle quali, non solo sfugge la realtà del mondo esterno, ma la stessa verità dei fatti spirituali. A costoro si riferiscono, con acerba rampogna, i filosofi che, nei secoli successivi, portano spiriti nuovi nella filosofia e nella scienza.

CAPITOLO III.

LA FILOSOFIA MODERNA

31. — Caratteri generali della vita e del pensiero nel Rinascimento.

DAL MEDIOEVO AL RINASCIMENTO. — Ascetismo e attivismo, fede e ragione, vivo senso delle forze umane e della loro subordinazione al Soprannaturale, fusi nei momenti più alti della storia medioevale, avevano dato un carattere alla nuova civiltà, meraviglioso composto d'iniziative feconde e d'aspirazioni ideali.

Ma tosto, nel periodo che segue a quello della maggiore floridezza, si preannunzia l'intimo dissenso. La ragione, esercitatasi nell'ambito d'una fede religiosa, si manifesta ansiosa di tentare nuovi orizzonti, considerando ormai come un giogo quella ch'era stata la sua provvida guida. Oppure per la loro elevatezza le discussioni metafisiche vanno via via perdendo il contatto con la vita e con l'esperienza, e fanno desiderare studi più concreti, fecondi di risultati positivi. Oppure l'abitudine a cedere al magistero dell'autorità divina, negli scolastici della decadenza, si trasforma in servile ossequio all'autorità di Aristotele, contro il quale insorgono gli spiriti alacri spezzando il limite irrazionale dell'*ipse dixit*.

Al mercante, che nel momento dell'impresa ardimentosa aveva invocato dall'alto assistenza e protezione, succede il signore che, sprezzante di ogni soccorso estraneo, ripone tutta la fiducia nella sua forza e nella sua ricchezza.

Più sicuro è il possesso della terra quando Colombo, con la scoperta del nuovo continente, slarga il breve orizzonte dentro cui il mondo antico era stato racchiuso. Si slargano contemporaneamente i confini angusti dello Stato, quando le città maggiori impongono la loro supremazia ad un'intera regione, quando i feudi sono costretti a cedere ad una forza di coesione nazionale. Col ritmo dei traffici accelera e si diffonde il ritmo del pensiero, quando l'invenzione della stampa rende facile e rapida la divulgazione delle idee.

La coltura. — Promosso da tanti fattori diversi e convergenti, il bisogno d'una vita nuova è posto in luce allorchè i dotti d'Italia s'appressano all'antichità classica, greca e latina, e diffondono in Europa il culto delle lettere umane.

Il mondo medioevale aveva assimilato del classicismo quello soltanto che poteva adattarsi alle esigenze dell'anima cristiana e talora, per poterlo assimilare, lo aveva trasfigurato: Virgilio, per esempio, vi aveva ottenuta la cittadinanza diventando profeta di Cristo. Per un errore di valutazione storica, sembra agli umanisti che tanta misconoscenza dei prodotti immortali del genio greco e romano sia stata causa del profondo decadimento dei secoli successivi, della barbarie medioevale: è necessario porvi riparo, rinnovando con la cultura la vita. Così la concezione pagana, luminosamente serena nelle opere dei poeti e dei letterati, risorge come l'alba di un sole che lunga notte avea oscurato. Rinasce nei figli di Roma il vigore del tempo in cui, non a una patria celeste erano intenti gli sguardi dei mortali, ma a una patria terrena, divinità suprema che incarnava lo spirito della razza e viveva del valore del lavoro dei sacrifici dei suoi componenti.

Il nuovo individualismo. — Ci fu chi disse che in questo modo il Rinascimento scoperse l'uomo.

Invero l'uomo era stato scoperto molto tempo prima e *l'individualismo del Rinascimento è piuttosto un innesto dell'individualismo naturalistico della Grecia sul tronco cristiano.* La profondità della vita interiore che l'ascetismo medioevale aveva educato, si fonde ora col senso dell'indipendenza e della libera gioiosa espansione nella natura e nell'arte.

Durante il Medioevo, nell'elevarsi al divino la filosofia aveva sfiorato le cose del mondo sensibile, l'arte per rivelare l'idea aveva assottigliato la forma corporea, il poeta aveva idealizzato la donna per manifestarne le grazie spirituali, le libertà comunali non avevano rifiutato di riconoscere il potere universale della Chiesa e dell'Impero. Ogni forza nuova, ogni germoglio di vita, ogni speranza di grandezza, nella natura nell'uomo nella società, avevano avuto nel Trascendente il loro involucro protettore. Ora, nel Rinascimento, queste forze, già robuste, vogliono tutto per sè: e l'arte si compiace della forma perfetta ricavata dallo studio e dalla contemplazione della realtà concreta; la filosofia riscontra nella natura una sufficenza divina; l'educazione chiede alla sua opera conforto di giochi, sussidio di squillante giocondità; il popolo cerca la festa rumorosa e non lo turba nel baccanale lascivo il pensiero molesto della penitenza; nella splendida reggia il signore italiano non sente più la nostalgia del convento. Resta la religione, ma, aderendo troppo saldamente alla terra, si naturalizza anch'essa e nel fasto della cerimonia dell'apparato del tempio svaniscono l'intimità e la sincerità del sentimento.

Non si pensa più all'Impero universale, attuazione in terra d'un disegno divino, nè più alla repubblica cittadina che nasce per volontà di tutti i suoi figli, ma allo Stato costruito come opera d'arte dall'ardimento dall'astuzia dalla tenacia dalla perfidia d'un uomo: il signore. Come la natura con la natura, così la storia è giudicata con la storia, non più con riferimento a valori trascendenti: nell'opera del MACHIAVELLI (1469-1527) lo Stato

si svincola dall'ingerenza della Chiesa e ritorna all'ideale di Roma repubblicana; oppure, considerate realisticamente le condizioni d'Italia, si auspica l'avvento dell'uomo che con ogni mezzo imponga lo Stato ad un popolo che lo Stato non sa trarre dalla volontà e dalla concordia.

La filosofia. — Con l'orgoglio del suo genio creatore, l'individuo sente l'orgoglio delle risorse intellettuali, di cui pretende disporre senza alcuna limitazione. Una nota caratteristica, adunque, del nuovo movimento di pensiero è il *razionalismo,* inteso non alla maniera scolastica — come impiego della ragione nell'ambito della fede e a servizio di questa — ma come svolgimento libero della *ragione sola,* la quale non riconosce altra autorità che se stessa. La filosofia che nel Medioevo era stata *ancilla theologiae,* ora non vuol servire che a se stessa e considera le speculazioni teologiche come estranee alle sue ricerche. Non è difficile trovare tra i razionalisti del primo periodo — per esempio in Cartesio — espressioni di ossequio verso la fede, ma questa esercita il suo potere in un altro campo, sì che il filosofo, in quanto tale, può anche ignorarla. Spezzata la continuità tra ragione e fede, da prima l'una vive accanto all'altra, ciascuna nel proprio dominio; ma ben presto l'*indifferenza* si muta in *ostilità* della ragione verso la fede, e quella pretende di rimanere sola a giudicare della verità e del bene.

Altra nota caratteristica della filosofia che procede dal Rinascimento è il *naturalismo,* cioè la tendenza ad attingere la verità dallo studio della natura. Durante il Medioevo, nell'elevarsi al Divino la speculazione aveva sfiorato le cose del mondo sensibile e le ricerche empiriche erano state, più che trascurate, abbandonate. Ora l'abuso della logica formale da parte degli scolastici della decadenza fa maggiormente sentire ai nuovi pensatori il bisogno di studi concreti, che dieno risultati positivi e apportino utilità alla vita. Si rivolgono perciò

alla natura, e quando questa rivela i suoi misteri e largisce i suoi tesori, le attribuiscono tutti gli onori che il mondo cristiano aveva tributato al Dio trascendente: la natura viene così divinizzata e risorge il *panteismo* di altri tempi, anzi più tardi lo stesso *materialismo* riprende vigore.

I più insigni filosofi di questo periodo — Bacone e Cartesio, specialmente — avendo coscienza di trovarsi all'inizio di una nuova èra del pensiero, comprendono che il problema più urgente è quello del *metodo:* perciò più che a costituire un nuovo sistema compiuto, rivolgono i loro sforzi ad avviare la speculazione per vie diverse da quelle che l'umanità aveva battuto fin allora.

La riforma protestante. — Il protestantesimo è il contraccolpo del Rinascimento nel campo religioso.

Sono comuni ai due fatti l'affermazione individualistica, il senso della libertà e dell'indipendenza, il ritorno a condizioni di vita sorpassate, quasi per attingervi freschezza e vigoria.

Omettendo ogni notizia di carattere storico, che l'alunno potrà desumere da altri studi, basti ricordare che l'essenza della riforma iniziata da Lutero (1483 1546) è la rivolta contro l'organizzazione gerarchica e la disciplina dogmatica della Chiesa Cattolica: l'antica vita spirituale del Cristianesimo vuol essere riconquistata senza l'intermediario della storia, appunto come gli umanisti avevano voluto ricongiungersi, oltre la parentesi medioevale, all'antica vita ellenica e romana. Applicato il principio del libero esame, il credente si trova dinanzi al libro sacro, solo con il proprio sentimento e con l'ispirazione personale. La Chiesa, non più maestra e legislatrice, è unità di anime, cui unica legge è la Scrittura, unico commento è la ragione.

È, dunque, razionalismo, anche questo, come quello che nel campo filosofico deriverà da Cartesio. Ma è *razionalismo a metà,* perchè l'autorità dalla ragione, che de-

cide del vero e del falso, del bene e del male, non esercita il suo potere fino alle ultime conseguenze, ma si arresta dinanzi all'autorità del Sacro Testo. E anche nell'interpretazione di questo la libertà del credente è, di fatto, limitata, perchè lo stesso Lutero « che aveva attaccato Roma in nome della libertà e della spiritualità, dovette ben presto aspramente e non sempre umanamente e giustamente propugnare l'obbedienza e il rispetto del senso letterale contro i mistici, gli anabattisti, i fanatici, gli entusiasti » (R. EUCKEN, *La visione della vita nei grandi pensatori*). Così tra il credente e la Scrittura s'interposero le dottrine di Lutero, di Calvino, di Zuinglio e di altri riformatori e teologi, dei monarchi assoluti che costituirono sulle nuove basi i dogmi della religione nazionale, e sorsero infinite chiese a sostituire l'unica Chiesa: dimostrando col fatto la necessità che questa sia, non astratta unità delle anime, ma unità concreta di dottrine e leggi sotto la guida di un magistero indiscutibile.

Quanto alla dottrina morale della Riforma è notevole come il perfezionamento morale vi sia considerato affare dell'individuo singolo, il quale perde quel tesoro di esperienza che l'anima cristiana va accumulando attraverso i secoli. L'esempio dei grandi Santi che restano ad incarnare nelle varie contingenze storiche lo spirito più puro del Cristianesimo, l'opera geniale di elezione e di assimilazione che corrobora il mistico organismo di elementi nuovi, rendendolo sempre più robusto e atto a resistere ad ogni insidia, i germi vitali che l'atmosfera sacra va raccogliendo ovunque per fecondare il terreno di ogni anima, sono irreparabilmente perduti per il credente che, segregandosi dalla Chiesa, si segrega dalla storia.

Diffusa nelle chiese riformate è la dottrina luterana della giustificazione per la fede. Dalla protesta contro alcune manifestazioni esteriori del culto cattolico che il formalismo del Rinascimento aveva impoverito della loro

ispirazione interiore, Lutero trascende alla svalutazione di ogni opera umana. La condanna di Cristo contro l'atto ipocrita dei farisei, la campagna di S. Paolo contro il legalismo ebraico, la dottrina agostiniana della grazia sono intese nel senso che tutte le opere buone compiute dall'uomo non possano avere l'efficacia di redimerlo dalla ineluttabilità del male. Poichè il peccato non è alla superficie dell'essere, ma nell'intimo di esso, la redenzione non può essere concessa che per dono di Dio, che lo largisce per amore, gratuitamente. Le opere buone sono testimonio dell'assistenza divina e provengono più da Dio che dall'uomo. A costui non resta che sperare nella grazia redentrice e nell'attesa fiduciosa ricongiungersi al Donatore per mezzo della fede: « il giusto vivrà per la fede ».

La Riforma, annunciatasi come un movimento di liberazione, degenera così fino a minare le basi della libertà, appunto come il moto d'indipendenza annunciatosi negli studi naturalistici finirà per asservire l'uomo al cieco determinismo della natura. È fortuna della civiltà europea che la dottrina fatalistica del riformatore non sia penetrata nella coscienza del popolo e che le chiese riformate si sieno mantenute, di fatto, nell'orbita del tradizionale insegnamento cristiano, secondo il quale la grazia divina è meritata solo da chi agisca in conformità di essa.

32. — La filosofia dei secoli XV e XVI.

Nicolò da Cusa. — Ricca di echi del passato e di presentimento dell'avvenire è la filosofia del cardinale Nicolò da Cusa (1401-1464), il quale nel *De docta ignorantia* mette in chiara luce il procedimento proprio della ragione, come unificatrice della molteplicità e fa intendere che questo processo di unificazione, non mai compiuto dall'uomo, può essere compiuto solo da Dio. Dotta

ignoranza è appunto, per lui, la coscienza del limite del nostro potere razionale e della relatività delle nostre rappresentazioni.

PLATONICI E PERIPATETICI. — Come il Rinascimento è un ritorno allo studio dell'antichità classica, così vengono in onore, specie in Italia, i due massimi filosofi greci, Platone e Aristotele. Promotore del *platonismo* è GIORGIO GEMISTO PLETONE (1355-1464). L'*aristotelismo* ha il principale rappresentante in PIETRO POMPONAZZI (1462-1525) di Mantova, il quale nel *De immortalitate animae* prova che, da un punto di vista razionale ed interpretando logicamente il pensiero di Aristotele, non si può giungere alla dimostrazione dell'immortalità dell'animo, la quale però dev'essere ammessa per fede. Si annuncia in questo peripatetico quel distacco tra ragione e fede ch'è una delle caratteristiche del periodo che stiamo esaminando.

BERNARDINO TELESIO. — Il nuovo orientamento del pensiero si manifesta specialmente in tre pensatori italiani che, con maggiore o minore chiarezza, enunciano i risultati cui giungerà la filosofia europea nei secoli successivi: Telesio, Bruno e Campanella.

Bernardino Telesio di Cosenza (1509-1588), nell'opera *De rerum natura iuxta propria principia,* si oppone al concetto di ragione proprio degli scolastici e alla dottrina della natura di Aristotele. La ragione non è una facoltà autonoma che nelle sue idee racchiuda la verità del reale, ma soltanto l'attività che conserva le percezioni e le integra, rappresentando il reale nella sua totalità: in questo precursore del sensismo, il pensiero è già una funzione della sensibilità. Così la natura non dev'essere più spiegata, in modo aristotelico, con l'unione d'una materia e d'una forma ideale, ma *secondo i propri principii,* cioè, come il risultato dell'azione di una forza dilatante (*calore*) e di una restringente

(*freddo*): oltre a questi elementi è inutile ricercare le forme e le cause finali della filosofia aristotelico-scolastica.

GIORDANO BRUNO. — Questi motivi della filosofia di Telesio, insieme con le dcttrine del Cusano e con i risultati delle scoperte astronomiche di COPERNICO (1473-1543), influiscono nel pensiero di GIORDANO BRUNO di Nola (1548-1600), esposto nelle numerose opere, tra le quali ricordiamo: *Dell'infinito universo e mondi, Della causa principio e uno, La cena delle ceneri, Degli eroici furori, Lo spaccio della bestia trionfante, De monade numero et figura, De immenso, De umbris idearum,* ecc.

La nuova astronomia ha trasferito dalla terra al sole il centro del nostro sistema planetario, ma mantiene l'immobilità delle stelle fisse, quasi limite dell'universo. Questo limite dev'essere travalicato, anzi nessun limite dev'essere posto all'universo. Il Bruno giunge a questa conclusione, argomentando l'infinità del mondo dall'infinità del processo conoscitivo. All'anelito incessante dello spirito umano che si sposta di posizione in posizione ed aggiunge pensiero a pensiero, senza mai trovare un centro definitivo del sistema ideale, corrisponde l'impossibilità di trovare un centro definitivo dell'universo sensibile, il quale, come non ha un centro assoluto, così non deve nemmeno aver limiti.

Egli giunge alla stessa conclusione argomentando dall'infinità di Dio, l'infinità del prodotto divino, che dev'esser pari alla inesauribile fecondità del produttore.

Ed essendo impossibile mantenere due infiniti, in competizione tra loro, il Bruno è tratto verso la dottrina panteistica o emanatistica, per la quale Dio non agisce come causa trascendente, ma come causa immanente del reale, come anima del mondo. Dio non ha fuori di sè, secondo la dottrina aristotelica, una materia eterna che ne subisce passivamente l'atto, ma nell'essenza profonda del reale si fondono materia e forma, passività e attività, determinismo e provvidenza.

Anche qui la dialettica dell'universo, che concilia le sue antitesi apparenti in un'unità suprema, corrisponde alla dialettica del pensiero umano che pensa per opposizioni, eliminandole progressivamente, senza mai raggiungere quell'unità assoluta che resta oltre i limiti della ragione, nell'ambito della fede.

Tommaso Campanella. — Nel Bruno il pensiero umano è già posto al centro del sistema filosofico, perchè la sua infinità e la sua dialettica fanno intendere l'infinità e la dialettica dell'universo. Questa concentrazione dell'interesse principale della speculazione sul soggetto pensante — motivo che caratterizza la moderna filosofia dal Cartesio in poi — si denota specialmente nel domenicano Tommaso Campanella di Stilo in Calabria (1568-1639), per il quale ogni conoscenza del mondo esterno e di Dio ha per presupposto la coscienza che l'uomo ha di se stesso, il *senso interno, l'autocoscienza.* La realtà esteriore è avvertita dal soggetto, in quanto questo avverte la modificazione che l'oggetto produce in lui; l'amore degli altri è una ripercussione dell'amore con cui l'individuo aderisce a se stesso; l'idea di un Essere onnipotente, sapientissimo, amorosissimo è una proiezione all'infinito delle tre funzioni fondamentali dell'anima: *potentia, sapientia, amor.* Queste forze interiori agiscono anche fuori dell'anima umana, nella realtà universale, che il Campanella concepisce, alla maniera di Telesio, come animata e sottoposta all'azione di due principii vitali, l'odio e l'amore.

Nella *Civitas Solis* il frate calabrese tracciò il disegno utopistico di uno stato ideale, in cui fosse attuato il sistema comunistico.

Reazione al formalismo. — La coltura classica aveva educato l'uomo del Rinascimento ai nuovi ideali: la coltura classica, fine a se stessa, ricerca della forma eletta, pedanteria di eruditi, minacciava di corromperlo.

Contro la degenerazione formalistica dell'umanesimo, divenuto peso morto, anzichè fermento spirituale, contro il così detto *ciceronianismo,* insorgono vivacemente scrittori del XVI secolo, tra cui ricordiamo ERASMO DA ROTTERDAM (1467-1536) che attraverso gli studi classici si appropria la sostanza vitale dell'antichità ch'è spirito d'indipendenza dell'individuo, ribellione ad ogni elemento consuetudinario e tradizionale; il RABELAIS (1483-1553) che nel romanzo *Gargantua e Pantagruel* contrappone al tipo di Gargantua, sgobbone e ignorante, perchè privo di ogni discernimento personale, il suo Eudémone cui la coltura giudiziosa dona fertilità e spontaneità; il MONTAIGNE (1533-1592) che all'infarcimento cerebrale degli eruditi, alla scienza libresca che mortifica la mente e uccide la volontà, contrappone la sincera preparazione di chi studia poco e bene, attingendo soprattutto alle risorse dell'esperienza personale e allo studio di se stesso.

33. — Francesco Bacone.

1561-1626. — Nato a Londra, studiò a Cambridge, dimorò due anni a Parigi e, ritornato in patria, si dedicò alla politica, per mezzo della quale conseguì onori e cariche insigni. Nel 1618 fu nominato gran Cancelliere, col titolo di Barone di Verulamio. Accusato dal Parlamento di corruzione, fu condannato e deposto dalla carica. Dal 1621 all'anno della morte visse ritirato, dedicandosi ai suoi studi.

La sua opera principale è l'*Instauratio magna scientiarum,* che comprende il *De dignitate et augmentis scientiarum* e il *Novum organum.*

Prima di conoscere in Renato Cartesio il principale rappresentante del *razionalismo,* fermiamo la nostra attenzione sul principale rappresentante del *naturalismo:* Francesco Bacone.

La stessa esigenza cui Cartesio darà soddisfazione col dubbio metodico, urge al pensiero di Bacone: sgombrare l'anima da ogni pregiudizio, prima di dar inizio alla costruzione del nuovo sistema. Chiede perciò che chi si

accinge a tale compito liberi il suo spirito dagli *idòla*, cioè da quei preconcetti che c'impediscono di cogliere la verità. Ne descrive quattro classi: 1° *idola tribus*, derivati dalla tendenza di spiegare le cose antropologicamente (*ex analogia hominis*), attribuendo alla natura esteriore modi di essere che sono propri della natura della nostra specie; 2° *idola specus*, derivati dal nostro individuale temperamento, che è come una spelonca tenebrosa in cui non splende la luce della verità; 3° *idola fori*, derivati dal linguaggio che altera il pensiero e lo costringe in schemi artificiali; 4° *idola theatri*, derivati dalla preoccupazione di seguire le scuole filosofiche tradizionali.

Compiuto questo lavoro preventivo, il pensiero è disposto a rivolgersi alla natura per interpretarla senza nessun preconcetto, adottando il nuovo metodo *induttivo* opposto a quello *deduttivo* che Bacone giudica *inutilis ad inventionem scientiarum*. Intitolando l'opera sua *Novum organum*, egli intende appunto contrapporlo all'*Organum* aristotelico, cioè al complesso delle opere logiche del filosofo greco.

Il vecchio metodo è giudicato sterile di risultati, perchè con esso il pensiero non fa che ritornare continuamente su se stesso, aggirandosi in un perpetuo circolo vizioso. Invero anche Aristotele aveva parlato dell'*induzione*, ma di induzione completa (*per enumerationem simplicem*), la quale è sterile perchè esige l'esame di tutti i casi prima di poter assurgere al principio; mentre la nuova induzione permette di conoscere la natura del fenomeno dai soli casi che si offrono alla nostra osservazione.

Così la nuova scienza ha per oggetto la scoperta della *forma* del fenomeno che si manifesta; intendendo per forma, non un'entità astratta, ma la causa, il *processus latens* da cui il fenomeno deriva: per esempio, la forma del suono è il movimento vibratorio dell'aria.

Per giungere a tale risultato, cioè alla scoperta della

forma, è necessario esaminare attentamente i fatti che ci si presentano, annotando, nelle *tavole di presenza, di assenza e delle gradazioni,* i casi in cui una determinata circostanza è presente o assente o varia d'intensità, affinchè riesca facile stabilire quale tra le varie circostanze sia la causa del fatto stesso. In questo modo Bacone ha tentato di determinare le regole per l'applicazione del nuovo metodo.

Quando da questo lavoro non sia possibile ricavare con sicurezza la causa del fatto, si stabilisce un'*ipotesi,* cioè si suppone una causa e si compiono degli *esperimenti,* cioè si producono artificialmente dei fenomeni, per verificare se questi confermano o meno l'ipotesi. Bacone suggerisce alcuni tipi di esperimento, anzi nel *Novum organum* giunge fino a distinguerne 27 specie: però egli intende che dev'essere lasciata la massima libertà allo scienziato di voltare e rivoltare i fatti a fine di scoprirne le leggi. Anzi la determinazione dell'ipotesi deriva da una specie di odorato e di sagacia che costituisce la dote principale del ricercatore; e la ricerca della verità è una specie di caccia paziente e tenace con la quale si arriva ad impadronirsi della preda.

Così, obbedendo alla natura, è dato all'uomo d'impadronirsi di essa e di farla servire ai suoi scopi (*natura, non nisi parendo, vincitur*): il nuovo sapere dà all'uomo il potere, la forza di dominare sulla realtà.

34. — Galileo Galilei.

1564-1642. Nato a Pisa, fu professore di matematica nella sua città natale, a Padova ed a Firenze. Le sue teorie astronomiche, favorevoli alla dottrina copernicana, destarono sospetti nei teologi che le giudicarono contrarie alla Sacra Scrittura. Nel 1633 fu citato a Roma dal tribunale ecclesiastico e condannato alla relegazione: morì nella sua villa di Arcetri presso Firenze, dov'era relegato.

Tra le sue opere, che hanno ad un tempo valore letterario filosofico e scientifico, ricordiamo: *Il Saggiatore, Il dialogo dei massimi sistemi, Le nuove scienze,* ecc.

Mentre Bacone in Inghilterra determinava i principii del nuovo metodo, Galileo Galilei in Italia dava loro applicazione in una serie di geniali scoperte, per cui dev'essere considerato come il fondatore della fisica moderna: nello stesso tempo egli andava illustrando dal punto di vista teorico le leggi del metodo sperimentale e discutendo questioni relative al problema scientifico e della conoscenza.

Come Bacone egli afferma la necessità dell'osservazione, dell'ipotesi e dell'esperimento: *provando e riprovando* si giunge alla conoscenza scientifica, che è conoscenza per le cause. Ragionando *a priori* sull'idea di Dio, non si scopre la verità sulle cose di questo mondo, perchè mille mondi Dio avrebbe potuto creare diversi da questo e del mondo reale nulla potremmo sapere con certezza se non lo osservassimo direttamente.

Come Bacone, anche il Galilei non crede che l'induzione debba essere completa: « l'induzione, quando avesse « passar per tutti i particolari, sarebbe impossibile o inutile. Impossibile, quando i particolari fossero innumerevoli; e quand'e' fosser numerabili, il considerarli tutti renderebbe inutile o, per meglio dire, nullo il concluder per induzione ».

Da Bacone si distingue per aver inteso che la sola esperienza non basta e dev'essere integrata con la matematica, scienza eminentemente deduttiva. « Non vorrei, egli scrive, che mi fosse detto che io mi quietassi sulla verità del fatto, poichè così mi mostra succedere l'esperienza »: questa assicura soltanto sul *che* dei fenomeni, non sul loro *perchè*.

L'ideale scientifico è poter applicare alla varietà dei fenomeni la precisione delle matematiche, sostituendo alla visione *qualitativa* delle cose la considerazione *quantitativa*. In ciò il suo metodo si accorda perfettamente con quello cartesiano. « La filosofia [filosofia naturale = *scienza*] è scritta su questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi agli occhi (io dico l'u-

niverso), ma non si può intendere se prima non s'impara a intender la lingua, e conoscer i caratteri ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri sono triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro labirinto ».

Tra gli scettici che negano la possibilità di conoscere il vero e i dogmatici che pretendono intendere l'essenza intima delle cose, il Galilei tiene una posizione intermedia, sostenendo che, se l'uomo non giunge a conoscere *tutto,* conosce però *qualcosa* con assoluta certezza. « Dico che l'intelletto umano ne intende alcune [proposizioni] così perfettamente, e ne ha così assoluta certezza, quanto se n'abbia l'istessa natura... ; l'intelletto divino ne sa bene infinite proposizioni di più, perchè le sa tutte, ma di quelle poche intese dall'intelletto umano credo che la cognizione agguagli la divina nella certezza obbiettiva ».

Più di Bacone, il nostro Galilei sente, adunque, il valore dell'atto umano dell'intendere ed ha più chiara coscienza del problema dei rapporti tra pensiero e realtà. Anzi egli formula, per primo nella moderna filosofia, quella distinzione tra *qualità primarie e secondarie* che, elaborata da altri pensatori, porterà direttamente al criticismo kantiano.

« Vo io pensando che questi odori, sapori, colori, ecc., per la parte del suggetto nella quale par che riseggano, non sieno altro che puri nomi, ma tengano solamente lor residenza nel corpo sensitivo, sì che rimosso l'animale, sieno levate ed annichilite tutte queste qualità ».

35. — Renato Cartesio.

R. Cartesio (il cognome è italianizzato dal francese Descartes) nacque a La Haye nella Touraine, nel 1596. La famiglia, ricca e nobile, lo affidò per l'educazione al collegio dei Gesuiti di La Flèche, fondato da Enrico IV. Ne uscì con una coltura vasta, che

dopo un breve periodo di vita mondana a Parigi, gli consentì di prendere la licenza in diritto civile e canonico all'Università di Poitiers.

Insoddisfatto della vita mondana, superficiale e frivola, e della propria coltura, non pervasa di convinzione, a vent'anni decise di maturare il proprio pensiero in esperienze personali e nella meditazione. Fu, come volontario, al seguito degli eserciti del principe di Baviera. Nelle soste della guerra egli andava perseguendo idee di riforma scientifica e filosofica, e il 10 novembre del 1619 credette di aver scoperto, quasi per ispirazione divina, il nuovo fondamento del suo metodo.

A trentatrè anni, dopo di aver partecipato alla battaglia di Praga e di aver assistito all'assedio di La Rochelle, abbandonò la vita delle armi e, per approfondire le sue ricerche e sistemarne i risultati, si ritrasse in Olanda, nella tranquillità e nella solitudine. Vi dimorò vent'anni, dal 1629 al 1649, finchè non lo distolse dal ritiro una sua ammiratrice, la regina Cristina di Svezia, invitandolo alla Corte di Stoccolma. I rigori del clima nordico furono fatali al filosofo, che morì, un anno dopo il suo arrivo nella capitale della Svezia, nel 1650.

Nulla aveva pubblicato il Cartesio prima del 1637, ma già prima d'allora i principii della sua filosofia erano noti e discussi in Francia e in Olanda. In quell'anno, egli diede alla luce a Leida quattro *Saggi filosofici*: 1. *Le discours de la méthode* (di carattere propriamente filosofico e autobiografico); 2. la *Dioptrique;* 3. le *Météores;* 4. la *Géométrie.* Nei tre ultimi saggi egli dava applicazione alla sua dottrina che spiega meccanicamente gli eventi naturali e gettava le basi della geometria analitica.

Nel 1640 pubblicò a Parigi le *Meditationes de prima philosophia*, cui fecero seguito, nel 1644, i *Principia philosophiae.* Dalla sua attiva corrispondenza con la principessa Elisabetta, figlia di Federico V, re di Boemia e conte palatino, venne l'opera *Les passiones de l'âme,* pubblicata nel 1649, ultima tra quelle edite durante la sua vita.

Tra le opere postume, ricordiamo *Le monde, ou traité de la Lumière,* abbozzo incompleto di un'opera più vasta, composta dal Cartesio sin dal 1633 e non mai da lui pubblicata; il trattato *De homine;* le *Regulae ad directionem ingenii;* tre volumi di *Lettres,* dove sono illustrate specialmente le sue dottrine morali.

Il nuovo metodo — Al termine della sua carriera scolastica, il Cartesio è pervaso da un senso di profonda sfiducia per tutto quanto gli è stato insegnato: ha appreso ogni cosa, ottenendo formalmente ottimi risultati, ma non è persuaso di nulla. Concepisce allora il proposito di ricostruire il proprio sapere, prescindendo da ogni elemento della cultura tradizionale, supponendo

false, non solo le nozioni apprese nelle scuole del suo tempo, ma i dati stessi della sensibilità e le proprie convinzioni più radicate. Pretende di porsi, adunque, fuori della storia e di iniziare una nuova storia della scienza e della filosofia.

Non osa credere di essere più saggio degli altri, ma è persuaso di saper impiegare meglio degli altri un'intelligenza non eccezionale. Egli potrà far meglio degli altri perchè possiede il buon metodo: «chi va molto adagio, sulla via buona, giunge prima di chi corre fuori della via». Il buon metodo consiste nello sgombrare la mente da ogni pregiudizio, dubitando di tutto quello che si sa e si percepisce, non per giungere allo scetticismo (*dubbio sistematico*), ma per poter ritrovare, sotto l'argilla mobile delle opinioni fallaci, il terreno solido della verità.

Ritrova, infatti, una verità di ordine intuitivo, che il dubbio non intacca, anzi conferma. Il proprio pensiero consapevole di se stesso è il punto d'appoggio per ricostruire il nuovo edificio della verità. *Cogito ergo sum:* anche dubitando del pensiero, egli dice, io penso; e il dubbio conferma il fatto del pensiero.

Quindi dal dubbio passa alla ricostruzione. Ha scoperto, anzitutto, se stesso, non come corpo, che occupa un determinato posto nello spazio, ma come qualcosa che pensa: come anima. Il corpo può essere ancora illusione ed inganno, ma l'anima non può essere messa in dubbio, perchè è presente a se stessa nel pensiero di sè, nella coscienza.

Il pensiero non è soltanto pensiero di sè, ma pensiero di altro da sè; esistono cioè nell'anima alcune idee, che si rivelano immediatamente. Possono essere illusioni ed inganno tutte, meno una, l'idea di Dio.

È questa l'idea di un Essere perfettissimo, al quale, tra le altre perfezioni, non può mancare la perfezione dell'esistenza. Nel concetto che abbiamo di Dio è implicita la sua esistenza, come nell'idea di triangolo è im

plicita la conoscenza delle sue proprietà, per esempio, che la somma dei suoi tre angoli è uguale a due retti (*argomento ontologico*).

Inoltre, poichè l'uomo è imperfetto ed ha in sè la nozione dell'Essere perfettissimo, questa non può essergli comunicata che dallo stesso Essere perfettissimo: quindi Dio esiste (*argomento della causalità*).

Il concetto stesso che abbiamo di Dio, ci rivela i suoi attributi. A lui competono tutte le perfezioni e tra le altre la *veracità*. Quindi Dio non inganna l'uomo; quindi tutte le idee e le nozioni che l'uomo ritrova originariamente in se stesso, sono vere. Il dubbio, posto provvisoriamente al principio della ricerca, è quindi dissipato.

Ma non tutti i nostri pensieri sono veri. Quale sarà il criterio per distinguere il vero dal falso?

Il criterio della verità. — Bisogna distinguere le idee e le nozioni che esistono nell'anima, perchè infuse da Dio, e che portano in sè il carattere della certezza (*innatae*), da quelle che ci provengono dal mondo esterno (*adventitiae*) e da quelle formate col concorso della nostra volontà (*a meipso factae*). L'idea di Dio, per esempio, è innata, perchè l'uomo porta fin dalla nascita la predisposizione a formarla.

Così sono originarie nell'anima alcune verità eterne (*notiones communes*), come: *ex nihilo nihil fit; impossibile est idem simul esse et non esse; is qui cogitat non potest non existere dum cogitat,* ecc.

Or ecco il principale requisito del buon metodo: non ammettere per vero se non ciò ch'è percepito con chiarezza e distinzione. L'oscurità e la confusione sono un prodotto dell'essere finito ed imperfetto, la chiarezza e la distinzione sono attributi delle idee infuse nell'anima nostra da Dio. Chi accetta le percezioni chiare e distinte accoglie la verità divina: « nihil nos unquam falsum pro vero admissuros, si tantum iis assensum praebeamus, quae clare et distincte percipiemus ».

Scrutando la natura dell'errore, Cartesio rileva che l'uomo non *percepisce* soltanto la verità, ma presta ad essa il suo *assenso* con un atto volontario. Ora la volontà va spesso più oltre della percezione chiara e distinta, e presta il suo assenso a percezioni oscure o si affida all'autorità degli altri. L'errore ha, quindi, natura volontaria e dipende, non da Dio, ma dall'uomo che afferma arbitrariamente ciò che non percepisce.

Il meccanicismo. — Tra le idee della mente umana troviamo quella di *sostanza,* che Cartesio definisce così: « res quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum ». Solo Dio non ha bisogno di nessun'altra cosa per esistere, quindi solo Dio può essere detto propriamente sostanza.

Non nello stesso significato (non *univoce*) possono esser detti sostanza anche l'anima e il corpo, perchè, per esistere, non hanno bisogno delle altre cose, ma soltanto del concorso ordinario di Dio.

Oltre alla *substantia cogitans* (l'anima) di cui abbiamo parlato più sopra, Cartesio conosce una *substantia extensa* (il corpo). Come la natura dell'anima è pensiero, così la natura del corpo è estensione. Oltre alla sostanza infinita di Dio, per sè ed in sè sussistente, esistono le due realtà sostanziali, dipendenti da Dio, dell'anima e del corpo, caratterizzate dal loro attributo principale il pensiero e l'estensione.

Oltre all'attributo dell'estensione noi riferiamo ai corpi alcune qualità (il colore, l'odore, il sapore, ecc.), che però non dobbiamo credere ineriscano realmente ai corpi, perchè sono una mera costruzione della nostra sensibilità, un prodotto soggettivo, cui nulla di *simile* corrisponde nella realtà. Dall'estensione, proprietà reale dei corpi, derivano le altre proprietà secondarie: la figura, la divisibilità, il movimento. Mentre le qualità sono costruzioni soggettive, le proprietà ineriscono realmente alla materia, perchè, mentre quelle non possono essere

pensate se le distinguiamo dalla nostra sensibilità, queste possono essere chiaramente distinte dal soggetto che le pensa e riferite esclusivamente ai corpi.

La conoscenza scientifica della natura deve prescindere dalle qualità, che non esistono realmente nelle cose, e considerare solo le proprietà suddette: l'estensione, la figura, la divisibilità, il movimento. Alla considerazione qualitativa del reale dev'essere sostituita la considerazione quantitativa: le qualità debbono essere ridotte a quantità. Il mondo perde così, all'occhio dello scienziato, la varietà infinita dei suoi aspetti, scompaiono le forze animatrici secondarie, e tutto diventa una macchina colossale, risultante dall'inerzia naturale della materia e dal movimento che le è comunicato da Dio: *mundum instar machinae descripsi.*

Una macchina complicata è anche il corpo umano, il quale non riceve l'impulso dal principio vitale dell'anima, ma segue le leggi generali dell'inerzia e del movimento. Perciò, accedendo alla teoria della circolazione del sangue dell' Harvey, Cartesio descrive le funzioni circolatorie come un prodotto di pure forze fisiche; e, genialmente precorrendo le scoperte della fisiologia, tenta di spiegare con leggi meccaniche i fenomeni complessi del sistema nervoso.

Le due sostanze, l'anima e il corpo, compiono adunque le loro funzioni l'una indipendentemente dall'altra. Come si spiega quel reciproco influsso per cui i moti del corpo si traducono in emozioni dell'anima, e questa a sua volta interviene nel movimento del corpo? Secondo Cartesio l'unico contatto tra le due sostanze avverrebbe per mezzo degli urti che l'anima riceve dalla glandola pineale, in cui risiede. La spiegazione barocca aggrava il problema dei rapporti tra anima e corpo; ed il problema è lasciato in eredità ai cartesiani.

Il matematicismo. — Il sistema — che abbiamo rapidamente riassunto per ciò che riguarda la parte filo-

sofica e che si diffonde in nozioni e scoperte di ordine scientifico — non è, secondo le intenzioni di Cartesio, *indotto* dall'osservazione della natura, ma *dedotto* dalle idee chiare e distinte che esistono nella nostra anima. La deduzione matematica, che ricerca i primi principii evidentissimi e, per mezzo di enumerazioni complete e di analisi accurate, ne svolge tutto il contenuto è il metodo ideale della ricerca. Per essa dall'idea di Dio, causa suprema della cose, si deduce tutta la serie continua degli effetti, fino alle particolarità più minute che sembrano sfuggire ad ogni indagine razionale. « Optimam philosophandi viam nos sequuturos si ex ipsius Dei cognitione, rerum ab eo creatarum explicationem deducere conemur ».

Quella simpatia che il Cartesio, allievo dell'istituto di La Flèche, aveva manifestato per le matematiche, ispira tutta la sua produzione filosofica e scientifica. Tutto il suo sistema è una colossale ardita ipotesi che pretende di essere adeguata alla verità: è il possibile che contiene e subordina il reale. Se anche l'uomo chiudesse gli occhi sulla scena del mondo, il mondo sarebbe tutto, fin nei più minuti particolari, nel suo pensiero: « ex hoc solo quod iam habeamus ideam substantiae extensae sive corporeae, quamvis nondum certum sciamus ullam talem revera existere, certi tamen sumus illam posse existere ».

Se la deduzione è il metodo ideale, Cartesio non esclude l'induzione, che però sarà possibile applicare solo quando lo scienziato disporrà di grandi mezzi, e potrà contare sulla collaborazione di molti altri scienziati, che gli porgano il materiale delle sue conclusioni.

Il problema morale. — Anche la morale risente del razionalismo cartesiano. Dovere dell'uomo è di acquistare padronanza sul proprio corpo, in modo che non sieno le commozioni organiche che determinano le passioni spirituali, ma queste che determinano quelle. E affinchè sia possibile tale condizione di superiorità.

l'uomo deve fare retto uso della ragione, rifiutando i piaceri dei quali non sappia rendersi conto chiaramente, evitando ogni azione che non possa esser giudicata buona, con la stessa sicurezza con cui si giudica un assioma delle matematiche (*il suffit de bien juger pour bien faire; omnis peccans est ignorans*).

Nella perfetta razionalità è la piena felicità dell'uomo, perchè la ragione ci discopre i disegni secondo i quali Dio governa l'universo e ci fa accogliere di buon grado anche quegli eventi che sembrano contrari al nostro interesse. L'anima, conformandosi razionalmente al volere divino, diviene partecipe del potere di Dio e si eleva sovrana sul corpo e sull'universo sensibile.

36. — Il Cartesianismo.

Il razionalismo e il matematicismo cartesiano dominano nella cultura europea dei secoli XVII e XVIII, e perciò il cartesianismo è un movimento vastissimo che non è possibile delimitare in un solo sistema filosofico o in un solo autore. Ma alcuni sistemi sono una derivazione immediata del pensiero di Cartesio, quasi logica deduzione di premesse ch'egli aveva stabilito: tra questi specialmente l'occasionalismo e l'ontologismo.

L'OCCASIONALISMO. — L'innatismo cartesiano presuppone l'idea all'esperienza del reale, sì che resta inspiegabile l'attivo processo della mente che a grado a grado conquista il reale, intellettualizzandolo. Tra il pensiero e la realtà il filosofo francese non soltanto segna un limite, ma scava un abisso.

In qual modo colmarlo? In qual modo spiegare quel continuo commercio tra pensiero e realtà, tra anima e corpo, che l'esperienza quotidiana ci testimonia? Un tentativo di risposta è l'occasionalismo di ARNOLDO GEULINCX nato a Lovanio (1623-1669) e di

NICOLÒ MALEBRANCHE, nato a Parigi (1638-1715).

Ed ecco la risposta: l'anima non agisce affatto sul corpo nè sugli oggetti del mondo esterno, perchè se vi agisse produrrebbe delle modificazioni nell'essere delle cose, cioè creerebbe le cose in competizione con Dio. Dio soltanto, come causa di tutto, è causa di ogni movimento; e quelle che noi crediamo *cause* di certi effetti sono semplicemente *occasioni* dell'agire divino. Così, se in seguito ad un cenno segreto della mia volontà io alzo il braccio, non è quel cenno segreto che muove il braccio, ma Dio che mette d'accordo la mia volontà con l'atto esterno: quella non è la causa, ma la semplice occasione della modificazione avvenuta nel mio corpo.

L'ONTOLOGISMO. — L'ontologismo dei mistici medioevali, come abbiamo visto, è sempre mitigato da un'affermazione più o meno vigorosa del carattere attivistico e personale del conoscere umano.

Ma ora, dopo che il Cartesio ebbe separato nettamente il pensiero dal reale e resa superflua l'esperienza, l'umana conoscenza non può essere prodotta che dall'azione diretta di Dio sull'anima nostra. Nel mistico Malebranche, appunto, troviamo l'*ontologismo* nella sua forma pura. La conoscenza del mondo esteriore ha per oggetto immediato, non le cose, ma le idee delle cose, e le idee non sono in noi, ma esistono soltanto in Dio: *Nous voyons toutes choses en Dieu*. Dio solo è reale, Dio solo agisce in quello che noi diciamo mondo: Egli è il principio unico e supremo da cui tutto dev'essere dedotto razionalmente.

Il mondo si dissolve, adunque, allo sguadro del mistico e, resta sola l'idea, non attivamente prodotta dal nostro pensiero, ma passivamente ricevuta, bell'e fatta, da Dio.

37. — Benedetto Spinoza.

1632-1677. — Nato ad Amsterdam da famiglia di ebrei; espulso dalla sinagoga per le sue dottrine, si ritirò a La Haye, dove visse modestamente, immerso nelle sue meditazioni. Morì a 45 anni. La opera sua fondamentale è l'*Ethica, ordine geometrico demonstrata.*

L'occasionalismo e l'ontologismo non risolvono la difficoltà lasciata insoluta del Cartesio, ma l'aggravano: per risolverla, e per dar ragione del vincolo che unisce la *res cogitans* e la *res extensa,* Spinoza nega addirittura il dualismo cartesiano e ritorna alla concezione di un'unica sostanza che tutto in sè comprende: ritorna al *panteismo.*

I due sistemi, oltre che da questo motivo di opposizione, sono congiunti dall'affinità del metodo, perchè Spinoza nella sua *Ethica* deduce ogni conclusione con ordine rigorosamente logico dai primi assiomi e postulati, applicando il metodo razionalistico e matematico del filosofo francese.

Il concetto di *sostanza* è il punto di partenza del sistema spinoziano: sostanza è « id quod in se est, et per se concipitur: hoc est id cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat » (*Ethica*). La sostanza, così intesa, è unica, infinita, necessaria, non può nascere o perire, dividersi o limitarsi, è dotata di diversi *attributi* di cui conosciamo soltanto il pensiero e l'estensione, e in essa esistono pure i *modi,* cioè le cose individuali o fenomeni.

Come unica realtà diversa nelle sue manifestazioni, causa di se stessa e di quanto vive in essa, la sostanza è Dio. L'uomo, come corpo e spirito, e l'universo intero non sono, adunque, creati, ma derivano dalla natura della sostanza divina, come dalla natura del triangolo deriva che la somma dei suoi angoli è uguale a due retti.

Questo sistema filosofico, in quanto determina esat-

tamente il posto che l'uomo occupa nell'universo e i suoi rapporti col tutto, è già un sistema morale: appunto perciò l'opera dello Spinoza porta il titolo di *Ethica*. Il problema della conoscenza vi è strettamente congiunto con quello morale.

Come la realtà universale ci si rivela nei suoi attriquti di pensiero e di estensione, così anche l'uomo appare come anima e corpo, senza che queste sieno due entità distinte, ma due attributi complementari della stessa realtà. L'impulso che muove ogni essere e l'essere universale alla conservazione, si manifesta anche in noi, in un primo momento sotto forma di conoscenza confusa: emozione. Con acutissima analisi psicologica lo Spinoza discrive la derivazione logica di ogni emozione da quella fondamentale, ch'è il *il desiderio*. Per esempio, l'accrescersi dell'attività produce *piacere,* il diminuire *dolore*. L'idea dell'oggetto che produce piacere è *amore; odio* l'idea dell'oggetto che produce dolore. Piacere contrastato è *speranza; timore* è tristezza derivata dall'attesa di un evento sfavorevole.

In un secondo momento, liberandosi dall'angustia della vita affettiva, la mente giunge alla conoscenza chiara dell'ordine inflessibile e razionale che regna nell'universo, e s'innesta in esso con volontaria deliberazione. Si noti uno dei tanti motivi per cui Spinoza è congiunto a Cartesio: persiste il criterio della *chiarezza* e della *distinzione,* cui il filosofo olandese aggiunge quelli della *sufficienza* e *comprensività* delle nostre conoscenze.

La ragione giudica quanto sia vana la veemenza delle passioni, vana come la rabbia di un bambino contro un sasso nel quale abbia urtato; quanto sia sciocco il rimpianto di beni che la natura non ci ha concesso, sciocco come il rimpianto di un circolo che si lagnasse con Dio, perchè non gli ha dato le proprietà della sfera; riconosce, infine, che l'uomo non è libero più di quello che lo sia una festuca che, trasportata dalle acque di un fiume, volesse andare contro corrente. La presunta li-

certà, di cui l'uomo credesi dotato, è ignoranza delle cause che lo determinano ad agire, e l'unica forma di libertà consentita è l'accettazione razionale della necessità dell'universo.

In un ultimo momento dell'ascesa intellettuale, la ragione cede il posto alla *conoscenza intuitiva,* che abbraccia in un unico atto ogni realtà e vede tutte le cose *sub quadam specie aeternitatis,* cioè le vede scomparire nel seno dell'immensità divina. Identificatosi con l'Essere necessario e libero per mezzo della conoscenza e dell'amore (*amor intellectualis Dei*), esteso l'amore di sè fino a coincidere con l'amore di Dio, l'uomo ha raggiunto il vertice della vita morale e della potenza intellettiva.

38. — Guglielmo Leibniz.

1646-1716. — Nato a Lipsia, in età giovanile viaggiò, fu a Londra e a Parigi, a 30 anni fu nominato bibliotecario ad Hannover e rimase in questa città fino alla morte. Amico e consigliere di principi e sovrani, tra cui Pietro il Grande di Russia, esplicò una notevole attività per conciliare la Chiesa cattolica con quella protestante. Ingegno universale, il suo nome è legato a importanti scoperte nel campo delle matematiche. Ricordiamo tra le sue opere la *Teodicea,* la *Monadologia,* i *Nuovi saggi sull'intelletto umano.*

Il sistema leibniziano oppone una visione pluralista dell'universo a quella monista dello Spinoza; è una reazione alla tendenza di confondere per unire, perdendo nella visione sintetica il senso della varietà, della moltiplicità. L'armonia degli esseri, che il pensiero va scoprendo, non deve indurci a negare la loro individualità e originalità.

Persiste l'influsso cartesiano: ma, al *dualismo* del filosofo francese, è sostituito il *pluralismo* delle monadi; all'*occasionalismo* dei cartesiani è sostituita *l'armonia prestabilita.*

Anzichè di un'unica sostanza l'universo risulta di sostanze multiple individuali, dette *monadi.* Unità sem-

plici indivisibili indistruttibili, esse riempiono il mondo, riproducendo in sè tutte le altre; ognuna d'esse è un piccolo mondo (*microcosmo*). Questa percezione dell'universo è debole e confusa nella monade di grado inferiore, ma va via via assumendo chiarezza e distinzione nei gradi più elevati fino a diventare cosciente nell'anima umana. La scala della perfezione degli esseri è continua (*legge di continuità*) e dipende dalla chiarezza minore o maggiore della rappresentazione.

Da ciò deriva che il senso e l'intelletto sono diversi, non di natura, ma di grado: il Leibniz ammette che dall'uno all'altro si passi via via per successive chiarificazioni e distinzioni dell'idea sensibile.

Le monadi non hanno « nè porte nè finestre » sul mondo esterno, e quindi ogni nostra conoscenza proviene dall'interno. Si ritorna all'innatismo cartesiano, con questa sostanziale differenza che fin dall'inizio le idee esistono *virtualmente* nell'anima umana: per meglio dire, non esistono in origine le idee, ma l'intelletto, come possibilità di acquisto delle idee. All'empirismo del Locke, il Leibniz obietta che se è vero che *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu,* bisogna però aggiungere: *nisi ipse intellectus.*

Dio solo rappresenta tutte le monadi con perfetta chiarezza, in quanto atto puro creatore. E da Dio ciascuna monade è predisposta fin da principio a produrre interiormente, come rappresentazione, ciò che fuori di essa si produce nella realtà (*armonia prestabilita*).

La gerarchia degli esseri, dalle sostanze inferiori, dotate di tendenze involontarie, attraverso una serie ininterotta di gradi, sale fino alle spirituali, in cui l'esercizio della volontà è illuminato dalla ragione. Non semplice *specchio* dell'universo, come le altri monadi, ma *imagine* di Dio, l'anima umana è prediletta da Dio, il quale rispetto ad essa è quello che un principe rispetto ai suoi sudditi, un padre rispetto ai figli, mentre rispetto agli altri esseri non razionali Egli è sol-

tanto quello che l'inventore rispetto alla macchina.

Una forza interiore agisce nell'uomo portandolo verso il bene, forza che si dispiega con la stessa necessità dei principii logici e delle leggi meccaniche. La moralità progredisce con lo sviluppo delle nostre facoltà razionali che ci sottraggono all'impero delle cieche emozioni e ci fanno salire i gradi della perfezione. Nel continuo accrescimento del nostro potere consiste il piacere, che diventa felicità, cioè somma di piaceri, quando piena e coerente è l'esplicazione dell'essere: perfezione, meglio tendenza incessante alla perfezione, è ad un tempo virtù, felicità, libertà. Siamo liberi quando nelle nostre decisioni ci lasciamo determinare dalla ragione.

La vita morale asseconda il moto dell'universo ch'è orientato verso il bene. Tutto è disposto secondo un disegno di armonia e di bellezza in questo mondo, ch'è il migliore dei mondi che Dio potesse creare, e il male ha origine dall'imperfezione inevitabile delle cose limitate. Da questo male necessario, che Dio riduce al minimo indispensabile, deriva sempre un bene maggiore e l'uomo, che non può cogliere nella sua totalità il programma divino nel governo del mondo, anche dal male deve trarre argomento per lodare e amare il Creatore.

39. — L'empirismo inglese e suoi sviluppi.

Spinoza e Leibniz sono sulla linea speculativa del razionalismo cartesiano; invece i filosofi inglesi, di cui parliamo ora, derivano dal naturalismo di Bacone.

Tommaso Hobbes. — Il filosofo inglese (1588-1679) risente l'influsso cartesiano, in quanto anche per lui il procedimento della scienza è deduttivo. Però i principii primi da cui la scienza deduce non sono innati, nè hanno carattere di evidenza, ma sono derivati arbitrariamente dalla sensibilità. Nomi, principii, definizioni, fondamento

del sapere scientifico, non sono a lor volta fondati su nessun punto fisso: sicchè è gravemente minacciata la sicurezza e la validità delle scienze.

Partendo da un presupposto cartesiano, l'Hobbes giunge così al punto di vista opposto. E altrettanto avviene quand'egli, accogliendo il principio che ogni mutamento deriva dal movimento, riduce la sensazione, la coscienza e il pensiero a movimenti prodotti nel corpo o nel cervello dell'uomo.

Dal *sensismo* dell'Hobbes, nel campo morale deriva l'*utilitarismo*. Nel fatto elementare della sensazione egli ravvisa infatti il criterio unico per giudicare del bene e del male: piacevole, la sensazione dev'essere favorita perchè indica un accrescimento delle funzioni vitali; dolorosa dev'essere evitato lo stimolo che la produce.

Giovanni Locke. — Nel *Saggio sull'intelletto umano* di Giovanni Locke (1632-1704) è mossa una critica serrata all'innatismo cartesiano. I fanciulli e gli ignoranti, vi si osserva, non posseggono affatto quelle verità originarie di cui parla il filosofo francese. Non è innata l'idea di Dio; e basta a provarlo il fatto che tra gli uomini vi sono atei e politeisti. Non esistono principii morali universalmente noti agli uomini, e lo dimostra la diversità dei costumi e delle leggi morali da popolo a popolo.

Originariamente, dunque, l'anima umana è una *tabula rasa*, sulla quale l'esperienza imprime a grado a grado i suoi segni: le idee. Il Locke distingue le idee *semplici* dalle *complesse*. Le prime (idee di colore, gusto, solidità, impenetrabilità, moto, pensiero, volontà, piacere, ecc.) sono formate dalla *sensazione* che percepisce le cose del mondo esterno, e dalla *riflessione* che percepisce le funzioni interne spirituali.

Le idee complesse derivano dall'intelletto che produce, ripete e combina le idee semplici. Per esempio, un'idea complessa è quella di *sostanza*, che tanta parte ebbe

nella dottrina del Cartesio e dello Spinoza. Ora l'empirista riduce l'idea complessa di sostanza all'unione di più idee semplici: per esempio, la sostanza della saro non è che il complesso delle idee semplici (colore, odore, morbidezza, ecc.) ricavate dalla sensazione. Niente è nell'intelletto che non sia stato nei sensi.

Il Locke stesso pone le condizioni del superamento del suo sistema, con la nota distinzione tra *qualità primarie* (solidità, estensione, figura, mobilità) e *secondarie* (colore, suono, odore, sapore, ecc.). Alla domanda se le idee semplici sieno valide, cioè corrispondano alla realtà esterna, l'empirista risponde che le qualità primarie esistono realmente nei corpi, mentre le secondarie sono un prodotto delle qualità primarie sulla nostra sensibilità.

Giorgio Berkeley. — Da un pensatore all'altro, dal Locke al Berkeley, si compie lo stesso processo che nella storia della filosofia si maturerà lentamente attraverso due secoli di speculazioni: il passaggio cioè dal sensismo all'idealismo.

Giorgio Berkeley (1685-1753), vescovo anglicano di Cloyne, nelle sue opere: *Nuova teorica della visione, Principii di conoscenza,* e nei tre *Dialoghi tra Hylas e Filonous,* pur partendo dai presupposti dell'empirismo, capovolge la tesi empiristica.

La sua critica è semplice e decisiva: se sono soggettive le qualità secondarie, lo sono anche quelle primarie, poichè queste non sono pensabili senza di quelle. Per esempio: la *figura* della rosa (qualità primaria, che secondo il Locke dovrebbe esistere realmente nel mondo esterno) non è nulla senza le mie sensazioni di colore. profumo, morbidezza, cioè senza le qualità secondarie; la rosa non è, dunque, che il complesso di certe mie percezioni, alle quali fuori di me non corrisponde nessuna realtà. L'essere delle cose è il loro essere percepite: *esse est percipi.*

Però, se non esiste l'oggetto della percezione, ne esi-

ste il soggetto, cioè il mio spirito, dov'essa si produce: anzi esistono tutti gli spiriti dove si producono le percezioni e le idee. Inoltre, poichè gli uomini hanno chiara coscienza che le percezioni e le idee si producono in loro necessariamente, deve esistere uno Spirito, causa costante eterna increata, che infonde nella mente umana le idee e le percezioni delle cose. Il Berkeley si distingue dall'idealismo assoluto dei nostri giorni, perchè, pur negando la realtà del mondo, mantiene la realtà trascendente di Dio. Tra Dio e lo spirito umano, soppresso l'inutile intermediario delle cose sensibili, esiste, unico vincolo, l'idea.

È inutile rilevare come questa dottrina sia ricca di motivi cartesiani e quanto si avvicini all'ontologismo del Malebranche.

David Hume. — L'elaborazione dell'empirismo da una parte conduce all'*idealismo teistico* del Berkeley, dall'altra al *fenomenismo* di David Hume (1711-1776). Nel *Trattato della natura umana* e nelle *Ricerche sull'intelletto umano*, il filosofo scozzese estende la negazione ad ogni sostanza spirituale. Se, come vuole l'empirismo, noi siamo chiusi nei limiti dell'esperienza sensibile, e se questa non ci porge altro che fenomeni, nessuna sostanza può essere affermata oltre al fenomeno. Il nostro *io* non è che un legame tra percezioni ed idee. Così cade la nozione tradizionale del *principio di causalità:* l'effetto non ha un rapporto ontologico con la causa, cioè non è contenuto nella virtù efficiente della causa, ma ha con questa un semplice rapporto di successione. Per abitudine noi diciamo effetto di una causa il fenomeno che segue costantemente ad un altro. Perchè sul principio di causalità è fondata la scienza, questa — come già aveva presentito lo Hobbes — perde il valore di conoscenza sicura ed universale.

La scuola scozzese. — Per evitare le conseguenze dello scetticismo dello Hume, fatale alla scienza e alla

morale, TOMMASO REID, scozzese (1710-1796), crede sia sufficiente richiamare gli uomini al *senso comune,* il quale, contro ogni critica dissolvitrice, ci attesta alcune verità indiscutibili, come l'esistenza dell'Io e del mondo esterno.

Egli dà inizio alla *scuola scozzese,* alla quale appartengono DUGALD STEWART (1753-1828) e GUGLIELMO HAMILTON (1788-1856).

IL PROBLEMA MORALE E L'UTILITARISMO. — La critica empirista, non solo scuoteva le basi della scienza, ma anche minacciava i principii morali, i quali perdevano quell'assolutezza che loro era stata attribuita dalla dottrina tradizionale. Perciò altri filosofi, precursori o contemporanei del Reid, ricercano il nuovo fondamento della morale; come SHAFTESBURY (1671-1713) e HUTCHESON (1694-1747) che riaffermano l'esistenza di un'intuizione del bene e del male, immediata e luminosa.

Ma, ciò non ostante, il sensismo dà i suoi frutti nel campo morale con la dottrina utilitaristica, per cui il bene deriva dall'utile, la virtù dall'egoismo.

ADAMO SMITH (1723-1790), il celebre fondatore dell'economia politica, partendo dai presupposti dell'utilitarismo, fa scaturire l'azione buona da un vivo senso di *simpatia* che ci lega ai nostri simili. La simpatia, cioè la capacità di soffrire e di godere della sofferenza e della gioia degli altri, basta a dare un fondamento solido alla morale. L'uomo è portato, infatti, non soltanto ad alleviare le pene che lo riguardano direttamente, ma anche quelle degli altri che per simpatia si estendono a lui: fa del bene agli altri, per fare del bene a se stesso: sul tronco dell'egoismo spuntano i fiori della carità.

Il calcolo dell'utilità si complica nel secolo successivo con GEREMIA BENTHAM (1748-1832) che nella *Deontologia* dimostra come l'azione utilitaria diventi morale, quando sieno considerati, non soltanto il vantaggio immediato ch'essa reca a chi la compie, ma anche le conseguenze

remote che ne derivano all'individuo e alla società. L'uomo non s'abbandona nelle braccia del primo piacere che lo attrae, ma si trattiene allo scopo di cogliere un piacere più intenso e duraturo, anche se non immediato. *Intensità, durata, certezza, prossimità, purezza, fecondità, estensione* sono i requisiti che deve possedere il piacere preferito. Il calcolo esige ritegno, ponderazione, sacrificio e quindi, in ultima analisi, virtù. È dovere dell'uomo di calcolare l'utilità maggiore, sicchè ingiusto è chi disperde inconsideratamente i suoi tesori, giusto chi li economizza con avvedutezza e si assicura per l'avvenire rendite cospicue.

Si noti che tra gli elementi del calcolo è l'estensione del piacere, cioè la quantità di individui a cui questo si propaga. Sicchè, partendo da presupposti egoistici, il Bentham giunge alla giustificazione dell'altruismo, fino a dettare la massima: « opera in modo che la tua condotta contribuisca alla maggior felicità possibile del maggior numero di esseri possibili ».

40. — L'enciclopedismo francese.

Nel secolo XVII non erano mancate in Francia correnti mistiche e religiose, ispirate in parte dalla tradizione cattolica, in parte dallo spiritualismo cartesiano. BIAGIO PASCAL (1623-1662) aveva reso drammaticamente il senso del profondo decadimento e delle aspirazioni infinite dell'anima umana che per moto d'affetto, non per calcolo razionale, si redime nella grazia. BOSSUET (1627-1704) e FÉNELON (1650-1715) avevano ribadito la concezione cristiana sul valore della vita e sul fondamento della morale.

Ma nel secolo XVIII l'empirismo inglese, tanto radicale nella critica delle vecchie concezioni filosofiche e morali, si diffonde in Francia e vi determina la consapevolezza d'un nuovo orientamento del pensiero umano il

quale, anche fuori del campo strettamente filosofico, estende la critica agli istituti tradizionali della Chiesa e dello Stato. Le menti credono di sentirsi libere dai pregiudizi del passato e *illuminate* dalla luce di quelle verità, che la pura ragione ha scoperto: donde il nome d'*illuminismo* a questo periodo della speculazione. Si può dire che il processo iniziatosi col razionalismo cartesiano ha compimento in questa filosofia, la quale precorre e prepara la rivoluzione che sulla fine del secolo abbatterà il trono e l'altare.

Condillac. — Invece, è strettamente legato all'empirismo inglese il Condillac (1715-1780), abate francese, autore dell'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* e del *Traité des sensations,* il quale fu per dieci anni in Italia alla corte di Parma e divulgò nel nostro paese i principii del *sensismo.*

Il Locke oltre alla sensazione aveva lasciato sussistere la riflessione, l'intelletto ed altri principii attivi che avrebbero potuto avvicinare l'empirismo al razionalismo. Per il Condillac l'empirismo dev'essere ridotto a puro sensismo, senza la supposizione di nessuna facoltà superiore: ogni atto mentale può essere spiegato per mezzo di sensazioni o di sensazioni trasformate. Una sensazione intensa è attenzione, conservata è memoria, gradevole è desiderio, confrontata con altra dà luogo al concetto e al giudizio.

Ciò egli crede di poter dimostrare, imaginando una statua, all'interno organizzata come l'uomo, ma non ancora posta in comunicazione col mondo esterno: se fosse dotata successivamente dei vari sensi, essa acquisterebbe tutte le nozioni, senza l'intervento di nessuna facoltà superiore.

Pur avendo escluso ogni facoltà superiore, si noti però che nell'interno della statua il Condillac ammette che esista un'anima, sulla quale vanno intrecciandosi le sensazioni: l'abate francese ripristina così quel princi-

pio attivo del conoscere ch'è il motivo fondamentale dei sistemi razionalistici

UTILITARISMO E MATERIALISMO. — Come in Inghilterra, anche in Francia al sensismo segue l'utilitarismo. Infatti l'HELVETIUS (1715-1771) riprende la dottrina hobbesiana, ma la ingentilisce dimostrando come l'interesse personale possa produrre anche i frutti della virtù, quando il saggio legislatore sappia ricondurre all'armonia la molteplicità degli interessi discordi, servendosi delle ricompense e dei castighi, della gloria e dell'infamia, « quatre espèces de divinités avec lesquelles il peut toujours opérer le bien public ».

Portato alle sue ultime conseguenze, il sensismo genera il materialismo, che fiorisce in Francia per opera del LA METTRIE (1709-1751) e barone D'HOLBACH (1723-1789). Del primo si ricorda l'opera *L'homme machine*, del secondo il *Système de la nature*.

Per entrambi è inutile cercare fuori della materia un principio spirituale che spieghi il pensiero umano, e oltre il mondo una causa prima creatrice. Il pensiero è una funzione organica come la nutrizione e la respirazione, e l'organismo umano non differisce da quello animale che per una maggiore complessità.

Nel materialismo ha compimento quella lenta elaborazione di dottrine, attraverso le quali i principii attivi e spirituali del conoscere andarono perdendo ogni valore, fino a rendersi superflui. Il moto naturalistico iniziatosi nel Rinascimento allo scopo di accrescere il potere dello spirito nel contatto vivo ed immediato con la realtà, si chiude così miseramente sulla fine del XVIII secolo con l'umiliazione dello spirito, sopraffatto da quella natura cui egli stesso aveva conferito valore e dignità.

L'ENCICLOPEDIA. — La somma del nuovo sapere, conquistato dall'umanità illuminata, è contenuta nella grandiosa Enciclopedia (*Dictionaire raisonné des arts des sciences*

et des métiers), terminata di pubblicare a Parigi nel 1772, alla cui compilazione attesero il DIDEROT (1713-1784) e il D'ALEMBERT (1717-1783), con la collaborazione del d'Holbach, del VOLTAIRE (1694-1778) e di altri filosofi dell'epoca. La dottrina a cui s'informa l'Enciclopedia è la sintesi dei principii dell'illuminismo che abbiamo riassunto rapidamente.

41. — Gian Giacomo Rousseau e le nuove dottrine politiche.

1712-1778. — Nato a Ginevra, manifestò ben presto temperamento romantico e spirito di avventura. Conducendo una vita dissipata, andò errando per l'Europa, finchè a 29 anni si fissò a Parigi, dove fu accolto nel circolo degli enciclopedisti, cioè di quei filosofi che in una grande enciclopedia stavano raccogliendo la somma del sapere rinnovato. Ma si staccò ben presto da loro, per seguire un indirizzo originale di pensiero e si ridusse alla vita solitaria e campestre. Pubblicò le sue grandi opere che gli procurarono fama e persecuzione; dalla Francia dovette fuggire, riparando in Isvizzera. Ma anche qui non trovò tolleranza: nè seppe adattarsi all'ospitalità offertagli da amici d'Inghilterra, sicchè andò errando per la Francia e morì a Ermenonville nell'età di 66 anni.

Le sue opere maggiori sono: *L' Emilio*, romanzo pedagogico, *La nuova Eloisa* e il *Contratto Sociale*. La storia romanzesca della sua vita è da lui narrata nelle *Confessioni*.

Nel Medio Evo le forze unitarie dell'Impero e della Chiesa avevano affermato la trascendenza del diritto che procede da Dio e che in nome di Dio viene esercitato sulla terra. Ma nella stessa subordinazione del sovrano alla volontà divina e nella facoltà del suddito, già riconosciuta da S. Tommaso, di trasgredire ordini che violino la coscienza morale, era il germe delle nuove concezioni politiche che rendono *il diritto immanente nel popolo o conferito da Dio direttamente al popolo che delega in sua vece il sovrano ad esercitarlo.*

L'occasione allo sviluppo di tali dottrine fu offerta da quei monarchi assoluti che, nel periodo della Riforma, in nome del diritto divino imponevano ai cittadini la loro fede religiosa. I Gesuiti SUAREZ (1548-1617) e BEL-

LARMINO (1542-1621) contro la casa regnante in Inghilterra sostennero i limiti del potere regio e la facoltà di resistenza da parte dei sudditi.

Adottando altri criteri giunsero alla *dottrina contrattualistica* il GROZIO (1583-1645) e l'HOBBES di cui già abbiamo parlato. Il primo ravvisa nell'uomo una legge della retta ragione (*jus naturale*) da cui è portato ad unirsi pacificamente coi suoi simili, dando origine all'aggregato sociale. L'HOBBES, invece, che aveva messa in luce la bestialità originale dell'individuo, belva di fronte al suo simile (*homo homini lupus*), fece derivare lo Stato da un *contratto* degli uomini, che riconoscendo i danni derivati dall'esercizio della sfrenata libertà, rinunciarono al loro diritto e si sottomisero volontariamente ad uno scelto tra loro, impegnato a mantenere l'ordine con ogni mezzo e ad assicurare la pace. Il patto è inscindibile, sì che l'Hobbes giunse a una conclusione opposta a quella che si sarebbe potuto imaginare, dati i presupposti, cioè a giustificare l'assolutismo.

Maturatasi nella elaborazione filosofica e negli eventi politici, la dottrina contrattualistica fu enunciata in termini chiari e resa popolare alla vigilia della rivoluzione francese dal Rousseau.

Vive egli in quel periodo della storia moderna in cui con maggiore entusiasmo sono esaltate le conquiste della ragione libera e i progressi della civiltà. Il filosofo ginevrino deprezza, anzi disprezza, la ragione e la civiltà, a quella contrapponendo il provvido lume del sentimento, a questa lo stato di natura, svelando l'artificiosità della coltura e della vita che si credono giunte all'apice del progresso e sono invece mancanti di sincerità e profondità.

Nello stato di natura non è l'uomo quale lo vide l'Hobbes, egoista brutale, ma ingenuo innocente, in pace con se stesso, non ancora corrotto da quella società che accumula i vizi e gli errori per contaminare il vergine terreno di ogni anima. La natura dell'uomo, opera di

Dio, è originariamente buona: egli ama se stesso e si svolge nel perfetto equilibrio psichico, senza nulla desiderare più di quello che può conseguire, senza conoscere un *dovere* superiore al *volere,* in un'atmosfera di serenità e di candore. Ma quando viene a contatto con i suoi simili, ecco corrompersi tale meravigliosa semplicità: il *mio* è distinto dal *tuo* e con il possesso dei beni sorge l'avidità, l'*amor di sè* si trasforma in *amor proprio,* in egoismo. Tutte le complicazioni del vivere sociale minacciano la primitiva integrità della natura, a cui è necessario ridonare l'uomo. Nell'*Emilio,* infatti, è svolto in forma romanzesca un piano di educazione *negativa* e *naturale,* in cui il bambino è lasciato libero di svolgersi nella spontaneità e freschezza delle sue forze e il maestro non interviene positivamente a insegnare e a comandare, ma assiste con magistero invisibile, favorendo lo sviluppo naturale dell'essere.

È evidente che l'avversione contro l'ordinamento sociale riflette l'avversione contro un determinato ambiente sociale: più che superamento della società, la dottrina rivoluzionaria si manifesta come superamento di *quella* società decaduta che aveva in sè i germi di un rinnovamento radicale. E, infatti, il Rousseau non mancò di determinare positivamente un piano di riforma in quel *Contratto sociale* che stabilisce le basi della costituzione naturale dello Stato nel libero accordo del popolo e nella sovranità popolare.

Nello stato civile la coltura, non più rinnegata, è intesa come un perfezionamento del sapere spontaneo, cui la riflessione non deve togliere la primitiva alacrità e sincerità. Anche la religione è avvicinata alla natura e ridotta a fiducioso abbandono in Dio, fuori di ogni culto positivo e di ogni dogma rivelato (*deismo* o *religione naturale*).

Il *Contratto sociale* fu il programma cui si ispirò la prima assemblea rivoluzionaria di Francia, nel proclamare che « gli uomini vivono liberi e uguali nei loro di-

ritti...; le distinzioni sociali non possono essere fondate che sull'utilità comune...; i diritti imperscrittibili dell'uomo sono la libertà, la proprietà, la sicurezza e la resistenza all'oppressione...; il principio di ogni sovranità risiede essenzialmente nella Nazione ».

La reazione idealistica. — Contro il materialismo e l'utilitarismo, la rivalutazione delle risorse spirituali è compiuta da E. Kant e dal moto filosofico che ne deriva.

Filosofi e poeti del romanticismo tedesco ricevono dal filosofo di Königsberg l'impulso a celebrare la soggettività libera e la sua dignità divina. Il pensiero riprende il suo posto di comando rispetto alla natura, che sarebbe cieca se non fosse illuminata dalla luce dell'idea. Si insegna che l'azione buona, detersa da ogni macchia utilitaria, costituisce a sè l'unico premio e si addita all'uomo il dovere di costituire, sopra le passioni e gli istinti, il regno dello spirito e della libertà.

42. — Emanuele Kant.

1724-1804. — Nato a Königsberg (Prussia orientale), visse e morì nella sua città natale, dove fu insegnante di filosofia all'Università. Fino a 45 anni aderì alle dottrine razionalistiche, seguendo specialmente Leibniz e Wolf. Scosso dal sonno dogmatico, determinò i principii del suo metodo originale, detto *criticismo*. Le opere sue fondamentali sono : la *Critica della ragione pura*, la *Critica della ragione pratica*, la *Critica del giudizio*, la *Religione nei limiti della ragione pura*, la *Fondazione della metafisica dei costumi*.

La critica della ragione pura. — Confluiscono nel pensiero kantiano le due correnti, di cui abbiamo descritto il corso: il *razionalismo* e l'*empirismo*. La prima era giunta a lui attraverso il sistema del Wolf (1679-1754) che aveva elaborato il monadismo del Leibniz. Il filosofo di Königsberg nella prima fase della speculazione accetta questo dogmatismo razionalistico, dal quale è scosso dopo la lettura delle opere dello Hume.

Il bisogno di giustificare il valore della scienza, pur tenendo presenti le esigenze messe in rilievo dall'empirismo e dalla scetticismo, lo induce alla elaborazione del suo sistema critico, che è esposto nella *Critica della ragione pura.*

Questa è divisa in tre parti: *estetica, analitica e dialettica trascendentale.* L'*estetica* (da αἰσθάνομαι = *sentire:* non deve intendersi nel significato di *scienza del bello*) ricerca le condizioni *a priori* della sensibilità; l'*analitica* ricerca e determina le forme *a priori* del giudizio; la *dialettica* discute le idee *a priori* della ragione. Nelle tre parti si ricercano le forme *trascendentali* della sensibilità e del pensiero, cioè superiori alla pura esperienza sensibile; non già *trascendenti,* cioè separate dal soggetto pensante e dalla realtà sensibile.

Le forme *a priori* della sensibilità sono lo *spazio* e il *tempo:* non appartengono alle cose, non esistono fuori di noi, ma sono soggettive e rendono possibile la conoscenza sensibile delle cose. Sono soggettive perchè *universali* e *necessarie,* e rendono possibile la conoscenza matematica, ch'è appunto universale e necessaria. Dette forme si applicano ad una *materia* che, senza di esse, sarebbe cieca, come le forme stesse, senza una materia cui applicarsi, sarebbero vuote.

Le forme *a priori* della conoscenza intellettiva sono le *categorie,* le quali stabiliscono rapporti tra le intuizioni sensibili, e rendono possibile il giudizio. Mentre Aristotele aveva determinato le sue dieci categorie coll'esame delle forme semplici del linguaggio, il Kant dall'esame delle varie specie di giudizi ricava le sue dodici categorie (*unità, pluralità, totalità, realtà, negazione, limitazione, sussistenza* ed *inerenza, causalità* e *dipendenza, reciprocità, possibilità* ed *impossibilità, esistenza* e *non esistenza, necessità* e *contingenza*). Le categorie sono, rispetto alle rappresentazioni, nello stesso rapporto che lo spazio ed il tempo rispetto alla materia sensibile: cioè le categorie senza contenuto di rappresentazioni

sono vuote; le rappresentazioni senza le categorie sono cieche. Appunto perchè le categorie sono universali rendono possibile la scienza fisica, la quale è salva, adunque, dalla critica dello Hume.

Le categorie hanno valore, perchè ci permettono di formulare giudizi *sintetici a priori*. Se noi ci limitassimo ai soli giudizi *analitici*, non faremmo alcun progresso nelle nostre cognizioni, perchè ricaveremmo da un concetto quello che già contiene; se ci fermassimo alla pura esperienza, non potremmo mai unire con un vincolo necessario un soggetto ad un predicato, formulando dei giudizi *sintetici:* possiamo formularli, appunto perchè tali giudizi *sintetici* sono *a priori*, cioè perchè imponiamo alla realtà, rapporti, non inerenti alla realtà, ma inerenti allo spirito.

La *sintesi a priori*, quindi, rende possibile l'oggettività delle conoscenze intellettive, che sono *necessarie* e *oggettive* perchè, data l'uniforme struttura dell'intelligenza in tutti gli uomini, s'impongono a tutti per tutti i casi possibili dell'esperienza. Ma non sappiamo se abbiano validità in sè, nè sappiamo come la natura realmente si comporti fuori dell'atto con cui noi l'apprendiamo. Per essere intesa da noi, la natura dev'essere posta in relazione con noi: ed in ciò sta il valore della scoperta del Kant, che fu detta *copernicana*, perchè pone il soggetto senziente e pensante come centro della realtà conosciuta. A contatto col nostro spirito, non specchio, ma prisma rifrangente, le cose vengono trasformate e alterate. Quello che sieno in sè (la *cosa in sè*, il *noumeno*) non lo sappiamo, perchè dovremmo uscire da noi stessi per saperlo: sappiamo solo quello che di esse ci appare attraverso la rifrazione spirituale (*il fenomeno = ciò che appare*). Così la scienza è necessaria e oggettiva per gli uomini, ma non lo è affatto per chi pretendesse prescindere dal modo di conoscere ch'è proprio dell'uomo.

Quest'incapacità della mente umana a trascendere il dato fenomenico è messa in rilievo dal Kant nella sua

dialettica trascendentale dov'egli, come abbiamo detto, discute il valore delle idee per mezzo delle quali la ragione tenta di unificare la molteplicità dei giudizi. La psicologia, la cosmologia e la teologia culminano nelle tre idee fondamentali dell'*anima,* della *materia* e di *Dio.* Possiamo noi affermare la reale esistenza noumenica e trascendente degli oggetti corrispondenti a queste tre idee? No; e la mente che cerca di far ciò si raggira inutilmente in certe opposizioni contradittorie che il Kant denomina *antinomie.* Le tre idee restano come una tendenza immanente nella natura umana, che però non ci dà nessuna garanzia per costruire una scienza metafisica.

Per esempio: in base al principio di causalità molti filosofi si sono elevati all'affermazione di Dio (*argomento cosmologico*). Ma quale valore ha il principio di causalità? Certo ha un valore soggettivo, perchè è un principio *a priori* della conoscenza: non conosceremmo scientificamente le cose, se non stabilissimo tra di esse il nesso continuo di causa ed effetto. Però, non potendo assicurare se questo modo soggettivo di vedere le cose corrisponda alla realtà, non possiamo nemmeno servirci del principio di causalità per salire a Dio.

La critica della ragione pratica. — Se la *Critica della ragione pura* si chiude con un'istanza negativa circa i massimi problemi, il conforto della certezza sorride a chi s'inoltri nella *Critica della ragione pratica.* Là siamo legati a una realtà impenetrabile che nasconde il vero sotto il velo della rappresentazione illusoria; qui attingiamo direttamente un modo superiore a ogni apparenza fenomenica: il regno della libertà.

Come avviene la prodigiosa rivelazione? In questo modo: mentre siamo assorti nel mondo contingente del fenomeno, una luce inestinguibile illumina il cammino della vita, una legge universale che nessuna coscienza depravata può oscurare completamente: la legge del dovere. Essa comanda in forma categorica (*imperativo ca-*

tegorico): cioè non dà consigli, ma ordini, non stabilisce fini subordinati all'esecuzione dell'ordine, ma prescrive se stessa come fine assoluto inderogabile. Non possiamo obbedirle per il piacere, per la felicità, per la perfezione, per il premio che ne derivano, ma soltanto perchè è necessario obbedirle: non basta compiere azioni *conformi* al dovere per essere morali, bisogna che l'azione sia compiuta coll'unico scopo di obbedire al dovere, insomma, per dovere.

Riconosco la legge morale dai suoi caratteri: primo fra tutti l'*universalità*. Le azioni che essa mi prescrive sono valide in ogni tempo e luogo e per tutti gli uomini, poichè essa comanda: « *agisci in modo che la massima del tuo volere possa essere assunta come legge universale* ». Essa è *autonoma,* cioè è promulgata dalla stessa volontà alla quale comanda: «*agisci in modo che la volontà possa considerare le sue massime come leggi universali* ». Essa rivela perciò la dignità della persona morale, ch'è un fine in se stessa: « *tratta sempre l'umanità sia nella tua persona che in quella degli altri, come fine, mai come mezzo* ».

Debbo, quindi *posso,* cioè sono libero. La libertà, della quale non avrei potuto altrimenti accertare l'esistenza, scaturisce come un'esigenza dalla legge morale: questa attesta a me, immerso nella necessità, l'esistenza dell'assoluta libertà dello spirito puro. Inoltre dalla ragione pratica deriva il *postulato* dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza di Dio, perchè l'accordo della felicità con la moralità, non raggiunta in questa vita, dev'essere concesso da un sommo bene nell'altra vita. Così la ragione pratica ammette, più a titolo di credenza che di scienza, quelle realtà che la ragione pura non era riuscita a dimostrare.

La critica del giudizio. — Le due prime critiche stabiliscono, adunque, un'opposizione tra lo spirito, ch'è il regno della libertà e dei fini, e la natura ch'è il regno della necessità e delle cause.

Con la *Critica del giudizio* il Kant cerca di comporre il dissidio, dimostrando come la realtà muova incontro alla nostra conoscenza e perfino agli ideali etici dell'uomo. Questo accordo spontaneo è avvertito dal sentimento del bello, mediatore tra la sensibilità e l'intelletto, tra la natura e lo spirito. Il bello perciò partecipa dell'una e dell'altro: « è bello ciò che piace senza interesse »; « è bello ciò che piace senza concetto ».

43. — Amedeo Fichte.

1763-1814. — Nato a Rammenau nella Lusazia, studiò teologia a Jena e a Lipsia, fu a Zurigo precettore privato, passò quindi a Königsberg, ove studiò e scrisse sotto l'influenza kantiana. A 31 anni fu assunto alla cattedra di filosofia a Jena, e passò quindi in altre università tedesche: quando morì era insegnante nell'Università di Berlino.

L'opera sua fondamentale è la *Dottrina della scienza;* grande valore politico ebbero i suoi *Discorsi alla nazione tedesca.*

La contradizione implicita nel sistema kantiano rende necessaria un'ulteriore elaborazione della dottrina, diretta a risolvere il dualismo tra fenomeno e noumeno, necessità e libertà. Se i principii *a priori* della conoscenza ci rinchiudono dentro di noi e impediscono qualunque affermazione, è evidente che nemmeno è concessa l'affermazione di una inconoscibile realtà fuori di noi: tutto quello che è, è nient'altro che pensiero. Analoga considerazione vale nel campo morale, dove al dualismo libertà-necessità dev'essere sostituito il regno dell'assoluta libertà.

Così sorge la nuova filosofia, ispiratrice dell'estetismo romantico, rivolta non più incontro ad un Dio trascendente, non più incontro alle Idee immutabili ed eterne, ma alla realizzazione e alla celebrazione dello spirito umano libero e creatore.

La filosofia tedesca post-kantiana è rappresentata specialmente da Fichte, Hegel e Schelling.

Amedeo Fichte riduce l'elemento materiale della cono-

scenza ad un unico principio: l'io (*idealismo soggettivo*). L'esperienza e ogni suo contenuto noumenico derivano dall'attività cosciente, dagli atti efficaci del soggetto pensante. Naturalmente non si tratta del pensiero individuale, mutabile e contingente, ma dell'universale caratteristica dell'io, che è comune a tutti ed è il fondamento di ogni cosa: non dell'*io fenomenico,* ma dell'*io trascendentale.*

Ma come esiste qualcosa di diverso dall'io? perchè questo interrompe la libera attività con cui afferma se stesso? Il Fichte risponde che l'io crea il non-io, come mezzo per svolgere la sua attività morale, lo crea per agire sopra di esso, per vincere i suoi limiti e farlo scomparire nell'io. « L'intuizione del mondo sensibile fu data solo perchè, in faccia ad esso, l'io si conosca come incarnazione del dovere assoluto ».

Tutto il sistema acquista così un significato morale, perchè l'antitesi dell'oggettivo col soggettivo ha lo scopo d'impedire l'inerzia dell'io, dato che l'inerzia è l'essenza del male. Il continuo superamento dell'io nel superamento di ogni limite esteriore, la continua negazione dell'*essere* nella ricerca del *dover essere,* lo sforzo infinito contro resistenze infinite, tutto questo è garanzia di progresso infinito nella realizzazione della nostra libertà. Il dovere è agire nella direzione che conduce alla più completa libertà spirituale.

Unica norma e unica necessità è, dunque, la coscienza di ciò che appare all'individuo come suo dovere: « opera secondo la tua coscienza ». Ma per la stessa esigenza di esprimere la ragione universale dell'essere, l'io sovrano s'inserisce nella società dei suoi simili e limita la sua libertà affinchè sia realizzata la libertà di tutti: « limita in modo la tua libertà che gli altri possano essere liberi quanto tu ». Lo Stato interviene ad assicurare l'osservanza dei limiti dell'attività individuale e l'esplicazione della più alta libertà sociale.

Una nazione è una grande individualità che dev'es-

sere educata, come l'individuo, alla coscienza di sè e all'esercizio della libertà in condizioni d'indipendenza politica. La Prussia, vinta e umiliata dalle armi di Napoleone, in questa dottrina del Fichte, annunciata nei celebri *Discorsi alla nazione tedesca,* ebbe un valido impulso al moto di liberazione.

44. — Giorgio Hegel.

1770-1831. — Nato a Stoccarda, studiò teologia nel Seminario di Tubinga, fu istitutore presso privati a Berna e a Francoforte sul Meno, a 35 anni fu assunto quale professore straordinario all'Università di Vienna. Per breve tempo si diede al giornalismo e ritornò quindi all'insegnamento ad Heidelberg e all'Università di Berlino.

La sua dottrina è esposta nelle opere: *Fenomenologia dello spirito, Enciclopedia, Logica, Filosofia del diritto,* ecc.

Giorgio Guglielmo Federico Hegel all'Io fichtiano sostituisce l'idea, non fenomeno del pensiero individuale, ma principio universale da cui tutto procede. Ciò che costituisce l'essenza delle cose è la logica. Distruggendo negli oggetti l'elemento razionale, nulla sussiste. L'elemento razionale dunque genera la realtà, anzi la realtà è una sola cosa coll'idea nel suo sviluppo dialettico.

La *dialettica* è legge, non solo dello sviluppo intellettuale, ma della realtà universale. Alla filosofia tradizionale che concepisce fuori del pensiero l'*essere* immutabile e nel pensiero la verità pure immutabile, l'Hegel sostituisce la filosofia dello sviluppo, del *divenire.*

Il metodo dialettico, che rende ragione ad un tempo del pensiero e del reale, si svolge attraverso un processo triadico di *tesi, antitesi* e *sintesi.* Si pone l'idea (*tesi*), la si nega (*antitesi*), si ritorna all'idea primitiva corroborata dalla negazione (*sintesi*). L'idea deve morire per rinascere. La contradizione non è la morte, ma il fermento della verità, come il brutto è fermento del bello, il male del bene, il falso del vero.

Un esempio dello sviluppo dialettico per mezzo della

sintesi dei contrari si ha nella prima triade della logica hegeliana. L'*essere* (*tesi*) e il *non-essere* (*antitesi*) non possono essere presi a sè, astrattamente: non è possibile pensare nè l'*essere* senza qualche determinazione, nè il *nulla* senza un po' di essere; la verità è nel *divenire,* il quale è *sintesi* di essere e di non-essere.

Seguire le fasi dello sviluppo dialettico è abbracciare in una sintesi grandiosa, non solo i pensamenti astratti degli uomini, ma la natura, la storia, l'universo, Dio: è costituire la nuova enciclopedia idealistica.

Ci è impossibile descrivere con lo Hegel tutte le fasi attraverso le quali passa l'idea nella sua realizzazione. Basti dire che la triade che comprende tutto il sistema è data dall'*Idea in sè* (*logica*), dall'*Idea fuori di sè* (*filosofia della natura*), dall'*Idea per sè* (*filosofia dello spirito*).

A sua volta la filosofia dello spirito comprende altre triadi. Lo spirito è *soggettivo:* coscienza di sè, libertà; *oggettivo:* costumi, leggi, civiltà; *assoluto:* arte, religione, filosofia. Nella religione lo spirito sente che l'idea è superiore a tutte le manifestazioni finite e particolari e quindi trascende l'arte che tende a deificare l'uomo, mentre la religione insiste sulla infinità di Dio e sulla finità dell'uomo. Però la filosofia è superiore alla religione, perchè contiene la verità come ragione e non la esprime simbolicamente. La filosofia è «la fase dell'unione più sublime, più libera e più sapiente dello spirito soggettivo e oggettivo, è la meta ultima di ogni sviluppo».

Per chiarire quella parte del sistema hegeliano che interessa direttamente il problema morale, diremo che nel momento soggettivo del suo divenire lo spirito si riconosce come *libertà,* la quale non potrebbe realizzarsi senza passare al suo contrario, la *necessità:* perciò nel momento oggettivo lo spirito si sottopone alla *legge,* alla *famiglia,* allo *Stato* e allora l'egoismo diventa *diritto,* l'istinto sessuale dà luogo al *matrimonio,* la vendetta si trasforma in *sanzione legale.*

La disciplina della libertà nella necessità non si rag-

giunge pienamente se non nella *moralità sociale,* per la quale il dovere si presenta in forma concreta nelle grandi istituzioni sociali che costringono l'individuo a vincere ogni esitazione e a seguire la via sicura della libertà. Il primo giogo benefico è la famiglia, di natura permanente, dove (eccetto casi particolari) è indissolubile il vincolo matrimoniale. La famiglia è il fondamento dello Stato che personifica l'idea morale e costituisce la perfetta organizzazione sociale: il governo a sua volta è la realtà vivente dello spirito collettivo. La compattezza dello Stato è bensì assicurata dall'unità linguistica, etnica, religiosa del popolo, ma l'Hegel non riconosce i diritti dell'individuo come preordinati rispetto a quelli dello Stato. Manifestazione di dio in terra, esso deve passar oltre le opinioni, le pretese di individui o di gruppi sociali che per vanità o ignoranza minacciano di disgregare l'istituzione che incarna il potere della ragione. Ogni Stato sente però altamente la propria individualità di fronte agli altri Stati e contro ogni delittuoso tentativo difende la propria integrità nazionale.

45. — Federico Guglielmo Schelling.

1775-1854. — Nato a Leonberg nel Würtemberg, fu studente nel Seminario teologico di Tubinga, insegnante all'Università di Jena e di Berlino. Scrisse le *Idee sulla filosofia della natura* e *L'idealismo trascendentale.*

Il sistema dello Schelling è un superamento e una critica di quello fichtiano, con un ritorno al panteismo spinoziano, rinnovato da motivi idealistici e mistici.

Il *non-io* non può essere prodotto dell'*io,* come aveva sostenuto il Fichte, perchè non può esistere un *io* che non sa di essere. D'altronde, non si può nemmeno sostenere con l'empirismo che l'*io* è un prodotto del *non-io,* perchè secondo il principio idealistico, non esiste oggetto senza soggetto.

L'*io* e il *non-io,* anzichè dipendere reciprocamente l'uno dall'altro, dipendono entrambi da un terzo termine: l'*assoluto*. Come la *sostanza* dello Spinoza, quest'*assoluto* contiene in sè il pensiero e l'estensione, la natura e lo spirito. Non dalla percezione sensibile o dalla natura del *non-io* deriva il pensiero, ma dall'assoluto; e quindi il metodo della filosofia è sempre *a priori,* anche quando si applica ai dati dell'esperienza sensibile: l'ordine reale e l'ordine ideale, procedendo entrambi dall'assoluto, non possono non coincidere.

La filosofia romantica tedesca, oltre a Fichte Hegel e Schelling, comprende altri pensatori che ebbero da E. Kant l'impulso a celebrare la soggettività libera che crea sè, il suo ideale, la sua morale, la natura, Dio stesso. Codesta vita assoluta, che nulla riconosce fuori di sè, porta in alto, nella sfera dell'onesto, non soltanto le qualità eccelse della personalità, ma anche gli impulsi della natura inferiore: tutto riconosce, tutto giustifica. Derivazione e critica del romanticismo tedesco è perciò l'*immoralismo* di F. NIETZSCHE (1844-1900) che loda ogni espressione della volontà tenace e trionfatrice del *superuomo,* il quale vive al di là del bene e del male, sprezzando quei ritegni e quelle norme che incatenano il volgo degli umili a una morale da schiavi.

46. — Arturo Schopenhauer.

1788-1860. — Nato a Danzica, viaggiò all'estero e in Germania, fu a Gottinga e Berlino. Si laureò a Jena, presentando la celebre dissertazione *La quadruplice ragione del principio di ragion sufficiente.*

Il fondamento della sua coltura è kantiano, con elementi tratti dalla religione indiana. Dalla cattedra universitaria a Berlino con poca fortuna volle opporsi alla corrente hegeliana, allora predominante. Trascorse gli ultimi anni di vita, solitario, a Francoforte sul Meno.

L'opera sua fondamentale è *Il mondo come volontà e rappresentazione.* Per il problema morale interessa l'opera: *Il fondamento della morale.*

Alla maniera kantiana, lo Schopenhauer vede il soggetto chiuso nella fantasmagoria dei sensi, incapace di attingere il fondo del reale: *il mondo è la mia rappresentazione.*

Alla maniera dei post-kantiani, egli cerca di cogliere l'unica sostanza da cui deriva ciò che appare. Sotto il velo della rappresentazione, sia in noi che nelle cose, si manifesta un'unica causa noumenica del fenomeno, che non è nè l'*io* del Fichte, nè l'*idea* dell'Hegel, nè l'*assoluto* dello Schelling, ma *volontà*. Questa tutto pervade, ovunque si esplica: nelle azioni meccaniche, nelle reazioni chimiche, nella tendenza inconscia dei vegetali, nella tendenza conscia degli animali, ovunque si agita il cieco impulso alla conservazione che provvede il cibo, arma a difesa, sospinge all'offesa, assicura la preda.

Nell'uomo la volontà si arma del più perfetto sussidio ch'è l'intelligenza e si ammanta delle più dolci illusioni che c'incatenano all'esistenza. Inganno il piacere con il quale essa ci costringe a *voler vivere:* inganno, perchè l'aspetto positivo della vita è bisogno, sforzo incessante e tormentoso, mentre il piacere che tanto ci attrae è nulla in sè, è solo l'istante fugace in cui, soddisfatto un bisogno, è tolto dalle nostre spalle parte del fardello di dolore che ci opprime.

Miseri e sventurati, gli uomini aggravano la loro sventura col sopraffarsi a vicenda, per conservare la propria esistenza a danno di quella degli altri.

Ora, qual è il segreto per liberarci dalla tirannia di questa forza irrazionale? Dissipare l'inganno della volontà, contrariando il suo iniquo disegno. Essa vuole che noi partecipiamo attivamente e passionalmente alla vita delle cose e noi invece per mezzo dell'*arte* ci diamo ad una contemplazione della realtà, impersonale, riposante. Essa alimenta in noi la volontà di vivere e noi invece la rinneghiamo, uccidendo il desiderio e la passione e conquistando la beata indifferenza dell'asceta, il riposo del *nirvana*. Essa ci spinge ad odiare i fratelli

e noi invece con un senso di viva *simpatia* e di *pietà* ci uniamo ad essi, abolendo i limiti dell'individualità, scomparendo nell'unica vita del tutto.

Il fondamento del dovere non è, quindi, l'imperativo kantiano, ma appunto questo senso di pietà che ci lega ai nostri simili. « Non apprezzare obbiettivamente gli uomini, con cui vieni a contatto, secondo il loro valore e la loro dignità, sorvola sulla malvagità della loro natura, sulla limitazione della loro mente...; che i tuoi occhi non vedano in essi che i dolori, le miserie, le angoscie, il loro soffrire: allora sentirai l'affinità che a essi ti lega, proverai per essi simpatia ».

47. — Il materialismo del XIX secolo.

Natura e spirito, malamente dissociati dal Cartesio, restarono in conflitto nei secoli XVII e XVIII, finchè, al principio del XIX secolo, l'idealismo assoluto non credette di togliere la difficoltà risolvendo la natura nello spirito. Non mancò nello stesso secolo il movimento opposto che pretese di risolvere lo spirito nella natura: il *materialismo*.

I materialisti dell'enciclopedismo francese ebbero dei continuatori in Germania nel VOGT (1817-1895), nel BÜCHNER (1824-1899); in Italia nel MOLESCHOTT (1822-1893).

In luogo di un fondamento mitico o spiritualistico è posto il fondamento positivo, e perciò solido, della vita umana. « Alla stessa maniera che la macchina a vapore produce il movimento, l'intricata complicazione organica di materie dotate di forza produce nel corpo animale una somma di effetti che, riuniti ad unità, viene da noi denominata spirito, anima, pensiero » (BÜCHNER, *Forza e materia*). L'uomo è, dunque, una macchina perfezionata, e l'anima è inconcepibile fuori di questa macchina, come l'elettricità, il movimento, l'impenetrabilità e l'estensione dei corpi sono inconcepibili senza i corpi stessi. Si tratta

d'introdurre in noi la materia migliore, perchè il pensiero e la volontà raggiungano la loro espressione più alta. Quel fosfato di calce che il minatore estrae dalla terra, sarà poi sparso dal contadino sul campo per la concimazione e diverrà così parte essenziale del grano, di cui si nutre l'uomo, e si convertirà finalmente quel fosfato in alti pensieri e nobili affetti.

A spiegare la derivazione del pensiero umano dalla materia servì la dottrina dell'*evoluzione:* la quale però non sempre fu intesa in senso materialistico, perchè talora fu limitata ad alcune categorie di esseri, e salvò l'anima e Dio come creatore dell'universo. In senso materialistico la intese, in una seconda fase della sua speculazione, Carlo Darwin (1809-1881), autore de *L'origine delle specie* e de *L'origine dell'uomo,* il quale ammise come fattore dell'evoluzione la lotta per l'esistenza, in seguito alla quale sopravvive il più forte, ed avviene la *selezione naturale* degli individui più adatti all'esistenza, che fanno progredire e perfezionare le specie animali.

L'evoluzionismo fu svolto fino alle sue ultime conseguenze ed esteso a tutta la realtà da Ernesto Haeckel (1834-1919), il cui *monismo* non conosce limite di demarcazione tra la materia e la vita, tra il regno vegetale e l'animale, tra l'animale e l'uomo: tutto è proprietà della materia, *unico* elemento esistente.

48. — Liberalismo e comunismo nel XIX secolo.

La rivoluzione francese è la rivolta contro il previlegio, la liberazione da ogni legge che favorisca parzialmente una sola classe sociale e alcuni individui a danno degli altri. La proprietà ne riesce fortificata e se ne avvantaggia soprattutto quella borghesia intraprendente che, senza restrizioni legali, nella libera concorrenza consentita da un regime pienamente *liberale,* può affermarsi trionfalmente nelle competizioni commerciali e industriali.

La ricchezza va così accumulandosi rapidamente nelle mani dei più fortunati, vincitori nella lotta immane, alla quale lo Stato assiste indifferente.

Ora i lavoratori, che dalla rivoluzione francese erano stati liberati dalla servitù feudale, si trovano sottoposti a una servitù più opprimente: quella del *capitalismo*. Sembra che una sola possa essere la via di salvezza: dar l'assalto alla proprietà. Il secolo XVIII aveva abbattuto il privilegio, il XIX abbatterà la borghesia capitalista.

Si rendono interpreti di questo stato d'animo delle masse lavoratrici vari sociologi ed economisti, tra cui LASSALLE, ENGELS e CARLO MARX (1818-1883) i quali, ricordando al proletariato la forza di cui dispone, lo invitano ad organizzarsi per affrettare l'abolizione del regime borghese, e l'avvento del comunismo. Vano sarebbe ogni sforzo dei detentori della ricchezza per evitare il loro fato: lo sviluppo storico, regolato inesorabilmente da leggi economiche, li travolgerà. Poichè la morale, semplice derivato del fattore materiale, è incapace di agire efficacemente nell'evoluzione sociale, non se ne parla al popolo lavoratore, cui è fatto balenare il miraggio della felicità avvenire, assicurata dal solo benessere fisico, dal godimento dell'intero prodotto della sua opera.

Così all'egoismo del ricco è contrapposto l'egoismo del povero e, senza cercare una via di composizione in nome di una giustizia superiore, si bandisce *la lotta di classe* che agita il secolo XIX e si tramanda, doloroso retaggio, al secolo nel quale viviamo.

49. — La filosofia italiana.

L'Italia che durante il Rinascimento era stata maestra all'Europa nel campo dell'arte e della coltura, nei secoli successivi precede e accompagna con geniali in-

tuizioni il movimento filosofico che si svolge al di là delle Alpi.

Gian Battista Vico. — All'antistoricismo cartesiano, nella *Scienza Nuova* del Vico (1668-1744), è opposto il piano grandioso, non tanto di una filosofia della storia, come si dice comunemente con termine ambiguo, ma di una storia che sia in pari tempo filosofia, che dimostri cioè la natura dell'uomo dalle vicende dello sviluppo storico dell'umanità. Il medesimo sviluppo ci rivela anche un'intenzione divina, una provvidenza, che s'inserisce nell'operare umano e porta l'uomo al raggiungimento di fini superiori a quelli ch'egli s'era proposto o di cui aveva coscienza. La dialettica hegeliana ha nel Vico un geniale precorritore.

L'umanità nel suo svolgimento passa per tre gradi: il primo è il senso, il secondo la fantasia, il terzo la ragione. Non appena il selvaggio si libera dall'ingombro dei sensi, egli non si eleva nella sfera del pensiero puro, ma si sofferma in una zona intermedia, dove scrive una pagina importantissima della sua storia: è il momento fantastico o poetico.

La fantasia non è, dunque, nè senso nè ragione: è una potenza intermedia, prima dell'intelletto, ma dopo il senso. Ecco un assioma del Vico: « Gli uomini prima sentono senza avvertire, dappoi avvertiscono con animo perturbato e commosso, finalmente riflettono con mente pura » (*Scienza Nuova*).

Il filosofo si sofferma particolarmente ad indagare il momento poetico dell'umanità, che è il meno studiato, che anzi i dotti non conoscono affatto. L'umanità è vergine dinanzi all'universo, e perciò tutto è per lei incanto, meraviglia, bellezza. Come Dio crea le cose pensandole, così questi uomini primitivi crearono il loro mondo per forza di fantasia. « Come fanciulli del nascente gener umano... dalla loro idea criavan essi le cose, ma con infinita differenza però dal criare che fa Iddio. Peroc-

chè Iddio, nel suo purissimo intendimento, conosce e conoscendole cria le cose ». Il creare degli uomini invece è proprio della fantasia, « onde furon detti *poeti* che lo stesso in greco suona che *criatori* ».

La sapienza poetica crea la mitologia, perchè incapace di elevarsi alla conoscenza astratta di Dio, attribuisce anima e vita alle cose inanimate, come « è proprietà dei fanciulli di prender cose inanimate tra mani e trastullandosi, favellarci, come se fussero, quelle, persone vive ».

Il vero poetico è un vero metafisico, che fa intuire all'uomo le ragioni supreme delle cose. « La sapienza poetica, che fu la prima sapienza della gentilità, dovette cominciare da una Metafisica, non ragionata ed astratta... ma sentita e immaginata ».

Poetica è la moralità, fondata non sulle massime, ma sull'esempio : Esopo e Menenio Agrippa agirono appunto coll'esempio, che « persuade il volgo ignorante assai meglio che ogni invitto raziocinio per massime ».

Poetiche sono presso quei popoli la politica, la fisica, l'astronomia, la cronologia, la geografia. Poetico il linguaggio, che non è creato dalla riflessione, ma nasce istintivamente dalle naturali necessità, perciò tutto colorito di tropi, traslati, metafore, che sono l'essenza stessa della favella.

La fantasia unifica le scienze e unifica le arti. Le idee dei poeti son le medesime di quelle dei pittori « e non differiscono tra di loro che per le parole ed i colori ».

In tempi di riflessione, come quelli in cui noi ci troviamo, non è possibile esser poeti se non acquistando per artificio la verginità intuitiva della fanciullezza, retrocedendo dalla ragione alla fantasia. Ed anche le scienze non possono obliare l'epoca fantastica in cui ebbero nascimento, senza dimenticare quelle limpide intuizioni sulle quali sono costituite e senza le quali dovrebbero smarrirsi nel caos dell'errore. « Le metafisiche dei filosofi debbono andar di concerto con questa metafisica de' poeti ». Queste dottrine del Vico sono in decisa oppo-

sizione col razionalismo cartesiano e antecipano le più geniali intuizioni del romanticismo tedesco.

ANTONIO ROSMINI. — Nella prima metà del XIX secolo, le ideologie innovatrici della rivoluzione francese e del romanticismo tedesco si ripercuotono in Italia, ove s'esprimono nel fervore delle aspirazioni nazionali all'unità e all'indipendenza e, con impeto attenuato, nell'esigenza di una partecipazione più attiva alla vita religiosa, pur rimanendo nell'ambito dell' insegnamento tradizionale della Chiesa.

A rafforzare il senso della libertà nel suo accordo con l'autorità religiosa è intento RAFFAELE LAMBRUSCHINI (1788-1873).

L'abate ANTONIO ROSMINI di Rovereto (1797-1855), pur volendo mantenersi lontano così dall'empirismo come dal kantismo, dimostra di risentire l'influsso di quest'ultimo e ne assorbe elementi essenziali. Nelle opere, dov'egli tratta con meravigliosa lucidità tutti i problemi inerenti alla filosofia (logica, psicologia, teodicea, morale, pedagogia, diritto), applica il principio fondamentale della sua ideologia: l'essenza ragionevole dello spirito umano è costituita dall'idea innata di essere, la quale, prescindendo da ogni particolare determinazione, è l'essere infinito, necessario, cioè Dio, e applicata alle immagini sensibili del mondo esterno, rende possibile il giudizio e tutte le altre idee universali.

È evidente l'influsso kantiano in questo sistema, dove però alle dodici categorie è sostituita l'unica categoria dell'essere. Altra differenza sostanziale tra i due sistemi è che la categoria kantiana chiude l'uomo nella soggettività, mentre l'idea rosminiana è intuito immediato dell'Essere divino e conoscenza mediata dell'essere delle cose.

Dal principio gnoseologico del Rosmini trasferito nel campo morale, deriva che la perfezione degli esseri sta nello svolgimento del loro essere, e il grado della per-

fezione coincide col grado dell'entità. Volere liberamente il bene riconosciuto, cioè la perfezione dell'essere, è bene morale. Il giudizio morale sugli altri esseri si conforma pienamente al giudizio teorico: non dobbiamo valutare gli altri mettendoli in rapporto col nostro interesse personale, ma per quello ch'essi sono, per il grado di bontà che contengono. Da questa stima pratica che ravvisa negli uomini una dignità, un'eccellenza di natura, deriva l'amore dei fratelli.

Gioberti e Mazzini. — Anche per Vincenzo Gioberti (1801-1852) ogni nostra cognizione presuppone un'intuizione di Dio (*il primo logico presuppone il primo ontologico*). Nell'intuizione di Dio creatore (*Ente che crea le esistenze*) la mente viene in possesso del reale e dell'ideale, apprende il suo dovere, ch'è il ritorno all'Ente da cui deriva (*l'esistente deve ritornare all'Ente*). La nobiltà dell'uomo è nel riprodurre l'atto creativo di Dio, concreando e ricreando se stesso, colla possibilità di accrescere o diminuire la propria natura e perfezione. Lo strumento della creazione è il pensiero, il quale è ad un tempo libertà e virtù. Trasferita nell'ordine politico, questa dottrina acquista un altissimo valore pratico: l'Italia per essere deve creare se stessa e per crearsi deve pensarsi e volersi. Le sventure della patria, di questa terra privilegiata in cui più alta è la forza creatrice dell'idea, non derivano dai governi, dalla sfortuna, dalla iniquità degli eventi, ma dagli italiani corrotti che hanno smarrito il volere che edifica. L'opera del risorgimento, dice profeticamente il Gioberti, è opera di educazione che renderà l'Italia consapevole del suo primato e del suo diritto.

La rivoluzione spirituale da cui nascerà l'Italia non deve assumere, adunque, il carattere sensualistico e materialistico della rivoluzione francese. Deve essere promossa, invece, da un'altissima aspirazione idealistica, cioè dal proposito di elevare l'esistente all'Ente, di ri-

stabilire in Italia il dominio di quell'Idea, che in Italia, sede del Papato, ha la sua naturale dimora.

Intendeva imprimere alla rivoluzione italiana un carattere idealistico e religioso anche l'altro apostolo del Risorgimento: GIUSEPPE MAZZINI (1805-1872) che concepì l'opera del riscatto come un compito essenzialmente morale degli italiani. Ma il suo Iddio era quello astratto del deismo francese, non quello tramandato dalla tradizione cristiana e cattolica. Inoltre il popolo del Mazzini avrebbe dovuto portare da solo il peso immane dei nuovi compiti e fare l'Italia senza i principi e contro i principi; mentre il Gioberti, con maggiore senso storico e realistico, intendeva che principi e popolo contribuissero concordemente all'attuazione del grande disegno.

Concorde col Gioberti, riconobbe il Mazzini che è sterile il pensiero che non si cimenta quotidianamente nell'azione e non trae alimento dalla sanguinosa esperienza del martirio: presuntuosa l'affermazione del diritto da parte di un popolo che non senta anzitutto il proprio dovere e non sacrifichi al bene il benessere, l'interesse all'ideale. Depositario di un diritto divino, il popolo deve rendersene degno, vivendo religiosamente la religione della patria.

Così le correnti idealistiche e naturalistiche d'oltralpe si trasformarono nel nostro suolo in forze animatrici del moto di liberazione.

Capitolo IV.

LA FILOSOFIA CONTEMPORANEA

50. — Il positivismo.

Dopo E. Kant non è più sostenibile la posizione del materialismo che salta a pie' pari il problema della conoscenza, e presume di conoscere sì adeguatamente la materia da spiegare con essa la realtà universale. Il materialismo è una metafisica arbitraria, come per gli stessi materialisti arbitraria sarebbe la fede in Dio e nell'immortalità dell'anima.

Il positivismo, che negli ultimi decenni del XIX secolo e nei primi decenni del nostro secolo sostituisce il materialismo, ci offre appunto un materialismo corretto, adattato alle esigenze poste in luce dal kantismo. Non afferma la verità della materia, ma la divinità del fenomeno; « il fatto è divino » (Ardigò). Conviene col kantismo in ciò che entrambi escludono la possibilità di giungere al trascendente, ma se ne differenzia sostanzialmente, in quanto nel fenomeno di Kant è in atto soprattutto il soggetto, mentre nel fenomeno del positivismo è in atto, soprattutto, anzi talora esclusivamente, l'oggetto. Per entrambi il fenomeno è il punto d'incontro della natura e dello spirito, con la differenza che nel fenomeno di Kant è la natura che diviene spirito, mentre nel fenomeno del positivismo lo spirito diviene natura. L'affinità del positivismo col materialismo è quindi evidente.

Inoltre il positivismo vuole essere soprattutto un *metodo,* in quanto intende di estendere alla filosofia il metodo positivo delle scienze sperimentali, ottenendo risultati certi e precisi. Così si rinnova, in altro campo, il tentativo compiuto dal matematico Cartesio di ridurre la filosofia a scienza esatta, perchè il positivismo pretende di ridurre la filosofia a scienza empirica.

Accenniamo a qualcuno dei principali rappresentanti del positivismo.

Augusto Comte (1797-1857). — Nato a Montpellier, studiò a Parigi in ambiente saturo delle idee di riforma, fu in rapporto col Saint-Simon che influì nel determinare le sue concezioni sociali e politiche. Dopo la pubblicazione di alcuni scritti, che gli meritarono celebrità e amicizie, fu colto da squilibrio mentale, riavutosi dal quale potè ritornare alla sua operosità scientifica. Escluso dall'insegnamento universitario, fu soccorso finanziariamente da illustri amici di Francia e d'Inghilterra. Fu travagliato da crisi mentali anche negli ultimi anni della vita, durante i quali attese soprattutto a determinare i principii della sua religione dell'umanità. Si ricordano di lui le opere: *Cours de philosophie positive, Politique positive, Catéchisme positiviste.*

Nel dominio teoretico, il fondatore della scuola positiva nega la legittimità di ogni ricerca speculativa di carattere metafisico. L'indagine scientifica e filosofica deve limitarsi ai fatti e alle relazioni tra i fatti, evitando ogni richiamo al soprannaturale e all'astratto.

Fu già un tempo in cui, dominando l'imaginazione, gli avvenimenti del mondo ebbero spiegazione nell'opera degli dèi (*stadio teologico*); successe un periodo in cui tutto fu spiegato per mezzo di idee astratte (*stadio metafisico*); ora, finalmente, imaginazione e riflessione cedono il posto all'esperienza, unica vera fonte di conoscenza, e i fenomeni sono spiegati con i loro rapporti, cioè con le leggi scientifiche (*stadio positivo*).

Le varie scienze hanno uno svolgimento ineguale nella storia del pensiero, e quindi entrano prima o dopo nello stadio positivo. L'ordine di successione secondo il quale entrano in quest'ultimo stadio, corrisponde all'ordine logico secondo il quale dipendono le une dalle altre. Ciò dà modo al Comte di fare una *classificazione delle scienze,* disponendole in ordine tale che la loro *complessità* aumenti a mano a mano che diminuisce la loro *generalità.* Ecco la disposizione delle scienze principali: *matematica, astronomia, fisica, chimica, biologia e sociologia.*

La filosofia non è una scienza a parte, ma l'organizzazione di tutte le scienze, ed ha per oggetto la totalità dei fenomeni, l'universo.

La *psicologia,* per essere positiva, deve rientrare nella biologia, cioè deve studiare le manifestazioni fisiologiche del fatto psichico, senza ricercare una causa spirituale delle manifestazioni stesse. L'*etica* dev'essere ridotta a *sociologia.* Il Comte deplora che ancora la sociologia non sia entrata nella fase positiva, malgrado i tentativi fatti da Hobbes e Spinoza di trattare l'uomo « come se si trattasse di linee, di piani, di corpi ». Quando la sociologia avrà fatto questo passo decisivo e i fenomeni sociali saranno determinati per mezzo di leggi scientifiche, allora tutto il complesso del sapere umano sarà *positivo.*

L'equilibrio sociale è reso possibile da un accordo tra i sentimenti egoistici e quelli altruistici dell'uomo. Nella dedizione dell'individuo all'umanità, cioè nel senso della solidarietà è il fondamento della vita morale.

Nell'ultima fase della sua speculazione il Comte svolse questo motivo, fino a proporre a dirittura un culto dell'umanità, il *grande ente,* che col *gran medium* (spazio del mondo) e col *gran feticcio* (la terra) costituisce la nuova trinità del positivismo. La religione, di cui egli si proclamò primo pontefice, è organizzata in forma di chiesa universale, con i suoi dogmi e i suoi riti, e riunisce i fedeli di tutto il mondo.

Giovanni Stuart Mill. — Il positivismo inglese sente, più di quello francese, le esigenze poste in luce dal criticismo kantiano. Pur evitando di appellarsi a ciò che trascende l'esperienza, non nega che al di là del relativo e del fenomeno non possa esistere un assoluto: soltanto lo dichiara inconoscibile. D'altronde i problemi della causa prima, del fine ultimo, l'affermazione dell'assoluto nelle varie forme, non presentano un interesse reale e necessario, da poi che i nuovi bisogni della vita sono soddisfatti indipendentemente dalla soluzione di quei problemi. L'ombra dell'inconoscibile non sgomenta il positivista, chè l'incognita lontana non potrebbe modificare il solido sistema delle relazioni conoscibili da lui edificato.

Quest'è in generale l'atteggiamento del Mill e dello Spencer. Giovanni Stuart Mill di Londra (1806-1873. *Sistema di logica deduttiva ed induttiva, La filosofia di Hamilton, Augusto Comte e il positivismo, Utilitarismo*) è il psicologo dell'*associazionismo*. Tutto il processo della vita conoscitiva può spiegarsi secondo la legge associazionista che, quando due fatti si sono presentati insieme alla coscienza, riproducendosi l'uno tende a riprodursi l'altro. Il legame tra due stati psichici, cioè la loro associazione, avviene per *contiguità* e per *somiglianza.*

I principii primi del conoscere, le idee e i concetti non sono, adunque, *a priori,* ma derivati dall'esperienza in base a quei nessi che l'associazione istituisce tra i dati dell'esperienza. La deduzione può essere valida, ma come un ritorno sulle vie già battute dell'induzione: non si può dedurre se prima non sieno stati raccolti i dati per mezzo dell'induzione.

Poichè la deduzione, come svolgimento di principii *a priori,* è sterile, il Mill trova facile dimostrare che il sillogismo, lo strumento della logica deduttiva, non ha valore come mezzo di scoperta, ma tutt'al più come mezzo per ordinare e coordinare gli elementi acquisiti con l'induzione. Di questo metodo egli cerca di determinare,

con maggior esattezza di quello che non fosse stato fatto da Bacone, le regole fondamentali.

Ecco i quattro processi dell'induzione, che completano e chiariscono le *tabulae praesentiae, absentiae et graduum* di Bacone: 1° *Metodo di concordanza:* se due o più casi di un fenomeno concordano in una sola circostanza, sempre presente, questa è la causa del fenomeno. 2° *M. di differenza:* se il caso in cui si produce un fenomeno, e il caso in cui non si produce differiscono in una sola circostanza, presente nell'uno, assente nell'altro, questa è la causa del fenomeno. 3° *M. delle variazioni concomitanti:* se un fenomeno varia col variare di un altro, tra essi esiste un nesso di causalità. 4° *M. dei residui:* se da un fenomeno complesso si sottrae la parte che, per induzioni precedenti, si sa essere effetto di date circostanze, il residuo del fenomeno sarà l'effetto delle altre circostanze che rimangono a supporre.

Lo Stuart Mill, mantenendo fermo il punto di partenza dell'utilitarismo, fa apparire l'altruismo come un derivato dall'egoismo, perchè il bene degli altri, da prima imposto dalle costrizioni legali e voluto allo scopo di sfuggire alle pene materiali, per un fenomeno di associazione diviene infine desiderabile in se stesso, indipendentemente da ogni motivo estrinseco. Originariamente il criterio egoistico era unica norma alle azioni umane e chi faceva del bene ad un suo simile aveva di mira la ricompensa che gliene sarebbe venuta. L'umanità evoluta dimentica questo movente egoistico dell'atto altruistico e compie il bene perchè tale, indipendentemente da ogni vantaggio personale: la virtù e il dovere, pur derivati dall'interesse, vanno acquistando via via sempre maggiore purezza. Il vero utilitarista ricerca il bene degli altri con la stessa premura con cui ricerca il bene proprio. « Il precetto dell'amore di Gesù di Nazaret ha in sè lo spirito della morale utilitaria ». (*Utilitarismo*).

Inoltre, contro il calcolo del Bentham, il quale pesa sulla stessa bilancia i piaceri sensibili e quelli ideali, il Mill

istituisce tra i piaceri una differenza qualitativa oltre che quantitativa: indizio del bisogno di aprire la mente a una valutazione morale più equa ed elevata.

Erberto Spencer. — La più completa ed ardita sistemazione dei vari rami dello scibile, secondo i principii del positivismo, è stata compiuta dall'inglese Erberto Spencer (1820-1903. *Primi principii, Principii di biologia, Principii di psicologia, Principii di sociologia, Principii di morale,* ecc.).

La spiegazione totale e unitaria dell'universo è offerta dallo Spencer con l'*evoluzione,* la quale così è da lui definita: « L'evoluzione è un'integrazione di materia accompagnata da una dispersione di movimento, durante la quale la materia passa da una *omogeneità* indefinita ed incoerente ad una *eterogeneità* definita e coerente, e durante la quale anche il movimento, che è stato conservato, subisce una trasformazione analoga ». Questo processo, come spiega il passaggio dalla nebulosa primitiva all'attuale sistema astronomico, la formazione delle masse viventi sulla superficie del globo e le loro successive trasformazioni; così dà origine nell'uomo al fatto del pensiero, e ai fenomeni morale e sociale.

Attraverso l'esperienza, non di un solo individuo, ma della specie, l'uomo ha imparato a distinguere il bene dal male, il vero dal falso, e crede che sieno principii *a priori,* evidenti e rigorosi, le abitudini trasmessegli per *ereditarietà* dagli antenati. Non il calcolo d'utilità, compiuto dal singolo individuo, secondo la pretesa del Bentham, può essere norma all'azione morale, ma un'unità superiore che la stessa evoluzione cosmica va suggerendo, quando costringe l'individuo a sacrificare se stesso per adattarsi alla vita consociata. Ognuno di noi, nel tendere verso il bene, manifesta un impulso ereditato dagli antenati e consolidatosi nella sua natura, non un artificioso computo d'interesse. La filosofia, interpretando la legge universale dell'adattamento all'ambiente, pro-

muove lo sviluppo delle tendenze altruistiche e preannuncia un giorno in cui l'accordo della felicità individuale con quella collettiva avverrà senza sforzo, perchè nell'uomo l'altruismo avrà completamente sostituito l'egoismo.

Lo Spencer non vuole sottrarsi all'ulteriore problema dei rapporti tra pensiero e realtà: dimostrato che il pensiero deriva dalla natura, è esso un mezzo valido per farcela conoscere? La risposta è sostanzialmente kantiana: noi conosciamo i fenomeni, e stabiliamo un sistema di rapporti tra i fenomeni, ma la realtà profonda da cui essi derivano ci è *inconoscibile.*

Roberto Ardigò. — L'ombra dell'*inconoscibile* spenceriano è dissipata dall'Ardigò (1828-1920), canonico della Cattedrale di Mantova e, dopo l'apostasia, professore nell'università di Padova. Il passaggio dall'*omogeneità* iniziale alla successiva *eterogeneità* è da lui sostituita col processo dall'*indistinto* al *distinto:* con esso egli caratterizza ogni formazione naturale nell'ordine della materia e nell'ordine dello spirito. Così, per un processo di distinzione, dalla sensazione si genera la rappresentazione, quindi il concetto e via dicendo.

Il processo conoscitivo, che è il più caratteristico esempio di formazione naturale, non deve portare alla supposizione della sostanzialità dell'anima, separata dalla sostanzialità della materia, perchè dall'unico indistinto, ch'è la realtà psico-fisica, vanno distinguendosi, per pura astrazione, da una parte i fenomeni fisici, dall'altra i fenomeni psichici. Altrettanto dicasi del dualismo Dio e mondo, a cui nemmeno lo Spencer s'era completamente sottratto: l'*inconoscibile* non è un assoluto che trascenda il fenomeno, ma è soltanto il *non-conosciuto,* a cui si potrà giungere nel progresso del sapere, quando sarà estesa la trama dei rapporti attualmente stabiliti tra i fenomeni.

Nell'opera *La morale dei positivisti,* Ardigò dimostra

come anche le idee di bene e di male sieno una formazione naturale, e come abbiano origine dal complesso dei rapporti dell'individuo con la società dalla quale egli ricava quelle idealità a cui si sottomette e si conforma. Vivere in società equivale a sacrificare il proprio egoismo, cioè vivere moralmente: l'ideale sociale, senz'essere assoluto, anzi in continua evoluzione, trascende il singolo e diventa per lui imperativo, imponendogli un obbligo, il dovere. E, come la socialità è il presupposto essenziale della moralità, così le sanzioni che la coscienza commina a se stessa sono una derivazione delle sanzioni della giustizia esteriore. Nella *Scienza dell'educazione,* il filosofo mantovano stabilisce un principio che interessa direttamente la dottrina etica, poichè ripone il fine ultimo dell'opera educativa nell'acquisto delle abitudini per mezzo dell'esercizio.

Il positivismo contemporaneo, specie per opera del MARION, del DURKHEIM, del LÉVY-BRUHL, continua nella via segnata dal Comte, svolgendo i motivi fondamentali della morale sociologica: l'etica identificata con la scienza del costume, la valutazione subordinata alla descrizione, l'idealità sociale di un periodo storico norma all'operare del singolo, la relatività del fatto morale sostituita all'assolutezza di una legge trascendente e divina.

LA PSICO-FISICA. — Il metodo positivista, applicato allo studio delle manifestazioni psichiche, diede origine ad una scienza che si denomina *psico-fisica* o *fisio-psicologia* o *psicologia sperimentale.* Prescindendo dalle questioni inerenti alla sostanzialità dell'anima, essa osserva, controlla, disciplina con leggi fisse i fatti psichici, come si rivelano alla coscienza, e soprattutto come si possono cogliere nelle loro manifestazioni fisiologiche.

Tra i più insigni cultori della nuova disciplina sono da ricordarsi il FECHNER, il WEBER, il WUNDT e il RIBOT. Non sempre questi psicologi sono guidati nelle loro ricerche dai criteri del positivismo e del ma-

terialismo, perchè studiano il fatto fisico come concomitante del fatto psichico, senza pretendere di scoprire in quello la condizione necessaria e sufficiente al prodursi di questo.

51. — La critica delle scienze e il contingentismo.

La storia del pensiero moderno ci offre una critica efficace della dottrina positivistica che, per ottenere precisione e certezza di risultati, aveva esteso alla filosofia il metodo delle scienze sperimentali. Alla scienza che, sconfinando dal suo campo, si era arrogata il diritto di risolvere ogni problema, svelando il mistero della realtà universale, si fa ora l'accusa di essere un'artificiale semplificazione del reale, e le si attribuiscono compiti esclusivamente pratici e utilitari.

Una critica moderata delle scienze è il *contingentismo* di Emilio Boutroux (1845-1921. *De la contingence des lois de la nature*), il quale sostituisce al criterio dell'assoluta necessità, quello della *contingenza* delle leggi della natura. Applicando rigorosamente la dottrina del determinismo universale, la scienza aveva forzato la concreta complessità della natura negli schemi rigidi delle sue leggi, soffocando così tutto quello che in noi e fuori di noi è libertà, originalità, creazione: aveva ottenuto semplicità e chiarezza di risultati, a scapito della verità. La realtà concreta smentisce le nostre previsioni teoriche, manifestandosi sotto aspetti sempre nuovi che nessuna disciplina intellettuale può contenere. Perciò, se al meccanicismo scientifico sfuggono i dati contingenti (l'ordine, la bellezza, l'armonia, la libertà, le esigenze morali), s'impone una nuova considerazione dei fatti della natura e dello spirito, e tornano in campo, in terreno non più scientifico ma filosofico, i problemi spirituali, e primo fra gli altri il problema religioso.

Dagli stessi scienziati si elevano voci, concordi in que-

sta nuova valutazione della scienza. Il matematico Enrico Poincaré (1854-1912. *La science et l'ypothèse, La valeur de la science,* ecc.) contesta alla matematica quel valore di conoscenza sicura e definitiva che le è stato attribuito fino ai giorni nostri: i principii primi sui quali è costituita la scienza, e a cui lo stesso Kant riconobbe un carattere di necessità, dipendono invece dall'arbitrio dello scienziato il quale li adotta per comodità, e deve attribuir loro un valore puramente convenzionale. Il fisico Ernesto Mach (1836-1916) fa una critica della concezione meccanica dell'universo, quale ci è offerta dalle scienze fisiche, dimostrando ch'essa è incapace di contenere tutti i fatti in tutti i loro aspetti: la nuova fisica, senza ricorrere ad ipotesi arbitrarie ed insufficienti, deve limitarsi a collegare i fatti per mezzo di rapporti costanti per ottenere una semplificazione economica del reale.

L'intuizionismo del Bergson e l'idealismo italiano, pur con diversi motivi, convengono nella nuova valutazione della scienza.

La reazione del pensiero contemporaneo contro la scienza è altrettanto violenta, quanto era stata assurda la pretesa dello *scientismo* imperante alla fine del secolo passato.

La critica, se talora trascende fino a negare ogni valoro speculativo ai risultati ottenuti dalla scienza, ha il grande merito di contribuire alla netta delimitazione dei due campi. La filosofia, cui in passato si era voluto attribuire il compito servile di catalogare ed ordinare i risultati ottenuti dalla scienza, riacquista una funzione autonoma e un metodo proprio: il matematicismo cartesiano e l'empirismo positivista hanno una decisiva smentita. Ai giorni nostri non è più possibile ridurre la filosofia a scienza matematica o a scienza empirica. D'altronde le scienze particolari, rientrando nel campo riservato alle loro ricerche *particolari,* non possono più oltre arrogarsi il diritto di pronunciare una sentenza definitiva sul problema della verità totale, che resta riservato alla filosofia.

52. — L'intuizionismo e il pragmatismo.

Nella filosofia moderna, la ragione e la scienza si erano via via allontanate dalle esigenze della vita, fino a rinnegarne i valori più alti.

Alla critica della scienza fa riscontro, ai giorni nostri, la critica della ragione, poichè sembra che questa non sia strumento adatto a porci in contatto con la realtà vivente della natura e dello spirito.

Il nuovo strumento del conoscere per ENRICO BERGSON (n. 1859. — *Essai sur les données immédiates de la conscience, Matière et mémoire, L'évolution créatrice*) è l'*intuizione,* una specie di simpatia che ci congiunge di rettamente con le cose e ci permette di coglierle nella loro essenza profonda, senza nessun intermediario che le alteri o ne diminuisca la vitalità. Sentire, come sente l'artista, il divenire perenne delle cose, la vita perenne dell'universo che si evolve e crea, non mai uguale a se stesso, instancabile nella ricerca di forme nuove: questo è il vertice del conoscere, in cui l'individuo, partecipando al ritmo della natura, non solo vede e pensa, ma vive con la natura nello stesso slancio libero e creatore. La corrente vitale della realtà procede interamente dalla creatività del soggetto, o trae la sua origine da un altro potere, immensamente fecondo, da un Dio creatore? Rispondendo a chi lo accusava di panteismo, il Bergson ebbe a dichiararsi per la seconda soluzione: bisogna però riconoscere che la interpretazione teistica non risulta in modo chiaro dal complesso del suo sistema.

Altra smentita alle pretese della ragione, specie quando questa s'arroghi la supremazia sulla condotta umana, è nel *pragmatismo* americano (πράγμα = *fatto*) che ha in GUGLIELMO JAMES (1842-1910) il maggiore rappresentante. Conformemente al carattere pratico dei po-

poli presso i quali fiorisce, la scuola sostiene che, per accertarsi della validità d'un'idea, bisogna viverla, attuarla; e la riuscita o l'insuccesso è l'unico criterio per giudicare il posto che le compete tra i valori dello spirito. Per agire è necessaria una credenza, non una certezza, e decidendosi all'azione si decide della verità.

Queste dottrine sono un presentimento, invero molto confuso, di esigenze profonde cui il pensiero moderno deve dare soddisfazione.

L'*intuizionismo* concepisce il pensiero, non come specchio che riflette passivamente il reale, ma come attività creatrice che s'inserisce nella corrente vitale ed ognora rinnovantesi della realtà. Così dà ragione della conoscenza intuitiva ed estetica, non di quella razionale: dell'arte, non della filosofia.

Quanto al *pragmatismo,* esso vorrebbe inserire il pensiero nella vita, ricomponendo quell'armonia che il razionalismo ha turbato con la negazione dei valori più alti della vita. Ma a questo non riesce, perchè non colloca il pensiero e l'azione nello stesso piano, facendo del pensiero l'azione umana per eccellenza: bensì discredita il pensiero, facendolo apparire come un espediente messo a servizio delle necessità pratiche. Così aggrava il dissidio tra ragione e volontà, e lo rende insanabile. Infatti, com'è concepibile la pratica, pura pratica, che detta leggi al pensiero? Che cosa può essere la pratica priva del pensiero? Non altro che azione meccanica, istintiva, in una parola, bestiale.

53. — Il nuovo idealismo.

Dottrine d'ispirazione idealistica furono in Francia, mentre imperversava il posivitismo, quelle del SECRÉTAN (1815-1895) e del RAVAISSON (1813-1900), che svolgono il motivo della libertà. Più recenti sono gl'idealisti-kantiani LACHELIER, HAMELIN e WEBER. Quest'ul-

timo ricongiunge l'idealismo al posivitismo assoluto nell'opera: *Vers le positivisme absolu par l'idéalisme.*

Alla corrente neo-hegeliana appartengono, in Inghilterra, il GREEN, lo STIRLING, il TAGGART e in America il ROYCE. Questi pensatori esprimono l'esigenza d'un superamento dell'immanentismo monistico, e il Royce, per esempio, ricorre a un Principio assoluto per unificare il molteplice degli esseri e degli individui.

In Italia, attraverso il VERA, lo SPAVENTA ed in parte il DE SANCTIS, l'idealismo hegeliano giunge arricchito, corretto, modificato più o meno sostanzialmente, nella filosofia del CROCE e del GENTILE.

BENEDETTO CROCE. — Lo svolgimento dell'idea si attua per lo Hegel attraverso uua dialettica di opposizioni: cioè viene negata per acquistare dalla negazione maggiore vitalità. La dialettica degli opposti nel sistema del Croce (n. 1866) si trasforma in dialettica dei distinti: bello e vero, vero e buono non sono forme antitetiche nello sviluppo spirituale, di cui l'una contradica l'altra, ma si concepiscono come derivate da uno stesso processo di distinzione. Bello e vero corrispondono a due momenti dell'attività conoscitiva dello spirito: il primo fantastico, il secondo logico; il primo logicamente concepibile senza il secondo, ma non viceversa. Con lo stesso sistema di implicazione si susseguono le forme dell'attività pratica, economia ed etica, scienza dell'utile e scienza del bene: l'economia tende all'utile, senza dare all'atto valore di universalità, quindi è, non immorale, ma amorale (appunto come il bello non è illogico, ma alogico). Se la verità non è fuori dello spirito, ma in esso, il pensiero è sempre verità, e chi sbaglia non pensa, ma vuole: l'errore deriva dall' intrusione di fini pratici nell'atto teoretico.

Particolare importanza ha la dottrina estetica del Croce, sulla quale crediamo opportuno intrattenerci brevemente.

La prima forma dello spirito teorico è, come si disse,

la conoscenza intuitiva, che si distingue da quella logica perchè la prima è conoscenza per la *fantasia,* l'altra per *l'intelletto;* la prima conoscenza dell'*individuale,* l'altra dell'*universale;* l'una conoscenza delle *cose,* l'altra delle loro *relazioni;* l'una produttrice di *imagini,* l'altra di *concetti.*

Con ciò il Croce intende costituire la piena autonomia della intuizione estetica, che prima di lui era stata confusa o con la sensibilità o con la conoscenza logica. Distingue quindi l'intuizione da ogni *fatto fisico,* da ogni atto *utilitario, morale e logico.*

Ed approfondendo vieppiù la sua tesi, identifica intuizione ed *espressione,* perchè ciò che non si oggettiva in un'espressione non è intuizione, ma sensazione e naturalità. Lo spirito non intuisce se non facendo, formando, insomma esprimendo. Ne segue l'identità di intuizione estetica e di *arte,* poichè questa differisce da quella non qualitativamente, ma tutt'al più quantitativamente. Non esiste una scienza dell'intuizione piccola ed un'altra della grande, una dell'intuizione comune e un'altra dell'artistica, ma una sola *Estetica,* scienza della cognizione intuitiva od espressiva, ch'è il fatto estetico od artistico.

Con quest'identità d'intuizione e d'arte viene negata l'esistenza d'una *tecnica* artistica, come scienza che detti le norme per esteriorizzare l'intuizione, la quale si esteriorizza per forza propria, non per il sussidio di un'arte che le è estranea. Cade la distinzione e la *classificazione delle arti,* le quali tutte scaturiscono dalla stessa intuizione e quindi sono sostanzialmente identiche; e tanto più è grossolana la distinzione dei vari *generi letterari,* colla quale si è preteso nel passato di circoscrivere zone determinate ed incomunicabili entro i confini di una stessa arte. Cade soprattutto la teorica dell'*ornato* in letteratura o *retorica.* Non esiste un abbellimento dell'espressione che possa darle carattere artistico. Nel fatto estetico non ci sono espressioni proprie ed espressioni me-

taforiche, perchè una stessa intuizione non si può esprimere se non in un sol modo.

Si commette anche gravissimo errore quando si parla di *contenuto* e *forma* dell'opera artistica, quasichè in essa potesse distinguersi un aspetto interno ed uno esterno, una intimità ed una esteriorità. Il fatto estetico è *forma* e nient'altro che forma; questa non può mancare di un contenuto, che però è tutt'uno con essa e scompare assorbito da essa. Un contenuto non assimilato nella forma sarebbe moralità, concetto, tutto fuorchè arte.

Il bello *naturale* non è delle cose, non è fatto fisico, perchè il bello è sempre dell'attività dell'uomo e dell'energia spirituale, quindi è sempre bello *artistico*. Tutt'al più quello è stimolo alla riproduzione estetica: « l'uomo innanzi alla bellezza naturale è proprio Narciso al fonte ».

Il linguaggio è espressione. Un'emissione di suoni che non esprima nulla non è linguaggio: il linguaggio è suono articolato e delimitato allo scopo dell'espressione. Ora, poichè espressione è uguale ad intuizione, *linguistica* è eguale ad estetica. Si giustifica con ciò il titolo dell'opera del Croce: *Estetica, come scienza dell'espressione e linguistica generale.*

Giovanni Gentile. — Un contributo originale alla corrente neo-hegeliana porta il Gentile (n. 1875) perchè pone come centro ed origine del reale, non l'idea astratta, fuori di uno spirito che la pensa, ma l'idea vissuta da uno spirito conscio nell'*atto* del conoscere. Fuori dell'*autocoscienza,* non v'è il pensiero, ma il pensato, ch'è natura, materia, nulla. Per comprendere le cose, esse debbono esser *nostre,* cioè conosciute, debbono essere oggetto per un soggetto, natura per uno spirito, corpo per un'anima.

Il soggetto, immensamente fecondo, genera ogni realtà nell'atto stesso in cui l'assimila, e genera se stesso nel-

l'assoluta immanenza del pensiero. « L'uomo, l'uomo vivo, e non quello a cui si guarda dal di fuori, l'uomo che pensa, che vuole, che è personalità in atto, non soggiace mai a una natura non sua. Egli se la foggia a cominciare da quella che è il suo corpo; per il quale egli viene a grado a grado ampliando l'effetto del proprio potere, e popolando tutto intorno lo spazio, che è suo, delle creature a cui egli dà vita ».

Per giungere al pieno possesso di se stesso, il soggetto si svolge nelle forme dell'*arte* e della *religione*. Nell'arte lo spirito si riconosce come libertà, nella religione come legge. La religione è, infatti, la proiezione di noi fuori di noi per comprendere quanto di noi stessi abbia valore universale e assoluto. Se ci arrestassimo nella fase puramente *soggettiva,* potremmo crederci autorizzati a compiere tutte le stranezze e le follie: se dicessimo al bambino che non ha nessun padrone fuori di se stesso, egli riterrebbe suo buon diritto pretendere l'appagamento di ogni voglia e capriccio: la vita, insomma, si dissolverebbe nel disordine e nell'anarchia. Affinchè ciò non avvenga, amiamo rappresentarci un potere estraneo a noi, che abbia in sè tutte le perfezioni inerenti al nostro essere, e che in rapporto con noi rappresenti l'autorità, la legge. Educhiamo così, in questa fase *oggettiva,* il rispetto alla parte più elevata del nostro essere. Finalmente possiamo ritornare ancora in noi, arricchiti di tutta la preziosa esperienza, e con atto sincero riconoscere che la proiezione è inutile, e quel *dio* che ci ha fatto amare il dovere, il sacrificio, la verità, è l'*io* stesso, unica norma e unica disciplina della vita.

In questo ciclo continuo tra l'arte, la religione e la filosofia, lo spirito crea la sua storia e crea la verità ch'è immanente nel processo storico; mentre l'errore è il fermarsi, il morire alla vita dello spirito, rinunciando allo sforzo di attingere una méta che è all'infinito.

Alla metafisica dell'*essere,* immobile nella sua ogget-

tività, è così sostituita la dialettica del soggetto, il divenire perpetuo dello spirito che fugge la morte dell'inerzia e cerca il ritmo incessante della vita.

Come il soggetto trascende continuamente se stesso (l'*io empirico*), così si eleva verso quei valori universali (l'*io trascendentale*), che sono bensì trascendentali, cioè superiori all'esperienza sensibile, ma non trascendenti, cioè separati dallo spirito e dalla realtà, perchè non vivono se non in quanto s'incarnano nella realtà spirituale dell'individuo. Il mio essere meramente individuale non è esso certo che crea le cose a se stesso. Se io, individuo, muoio, non perciò muore il pensiero: la vita universale prosegue nel suo ritmo eterno. Lo spirito, di cui si può parlare come *tutto,* non è il mio spirito individuale, come opposto a quello d'un altro individuo cosciente, ma lo spirito universale pel quale io sento l'altro uomo come me stesso e me come umanità.

54. — Il modernismo.

A tutte le fonti del pensiero contemporaneo si alimenta quella vasta corrente speculativa, che si designa col nome generico di *modernismo,* e si distribuisce in mille rivi nei campi dell'arte, della sociologia, della critica, dell'educazione e della filosofia.

La sua aspirazione è unica: *avvicinare alle esigenze spirituali dei contemporanei i dati della religione cristiana cattolica,* rendendo accettabili alla nuova mentalità dottrine che sembrano superate dall'odierno indirizzo speculativo. S'impone perciò la questione di metodo: bisogna partire, non più dalla enunciazione delle verità dogmatiche, dall'affermazione del trascendente, dall'applicazione rigorosa del procedimento logico, ma adottare gli stessi procedimenti critici e dialettici dei tempi nostri, dimostrandone la validità di fronte alle esigenze del pensiero ortodosso.

Quanto al problema della conoscenza, bisogna accettare, almeno come punto di partenza, il *soggettivismo* e l'*immanentismo* kantiano. Dopo Kant non è più consentito ragionare sulle qualità e sulle leggi del mondo esterno quasi esse fossero inerenti alle cose, ma sulle leggi e sui principii costitutivi dello spirito, che sono anche gli unici principii conoscibili della realtà. La verità non è più fuori di noi, nell'immobilità di un principio dogmatico, ma segue il ritmo della vita e nasce, s'accresce, fiorisce e muore coll'esperienza individuale.

In tal modo non sono negati i principii del Cattolicismo? Il modernista crede di poter rispondere negativamente, perchè nello stesso sistema kantiano è aperta una via per superare il soggettivismo e l'immanenza.

La necessità di una sanzione nell'ordine morale conduce Kant fino a Dio: la ragione pratica acquista il primato sulla ragione pura e la sostituisce come organo della verità speculativa.

I maggiori rappresentanti del modernismo filosofico ripetono e svolgono tale motivo fondamentale della dottrina kantiana. *Alla filosofia delle idee si sostituisce, perciò, la filosofia della vita, della volontà, al dogmatismo razionalistico il dogmatismo morale.* Se coi procedimenti della logica formale si giunge inevitabilmente all'*agnosticismo* (ἀ-γνῶσις = *non conoscenza*), se la scienza come astrazione di leggi si contrappone alla realtà concreta dello spirito; invece il bisogno pratico, le tendenze della vita intera, in cui collaborano tutte le attività, non escluse quelle intellettuali, portano l'anima al principio trascendente, a Dio. Così è superato il soggettivismo kantiano, perchè *l'immanenza come metodo conduce alla trascendenza come sistema* (LABERTHONNIÈRE).

Il criterio della verità è la vita: è vero ciò che ha vita duratura. Per scoprire il vero bisogna badare ai frutti della cosa che si dice vera: i frutti buoni sono segno non dubbio della verità, i frutti cattivi della falsità.

i dogmi della religione sono, quindi, *formule di regole di condotta pratica*, e in ciò consiste il loro carattere essenziale, mentre la loro veste intellettuale è mutevole e contingente (Le Roy).

Anche la dialettica hegeliana, che alla verità, immutabile oppone il perenne divenire della verità, trova modo d'inserirsi nella dottrina della Chiesa, la quale « lungi dall'essere semplice deposito che si trasmetterebbe come un blocco, in cui nulla si potrebbe modificare, se non diminuendolo, diviene un'unità organica, che nell'unità del suo germe, va sviluppandosi, esplicandosi attraverso la storia dell'umanità, e utilizzando ogni elemento nuovo per corroborarsi ». « La Chiesa, per provar che vive, cammina, integrando in sè successivamente gli aspetti diversi sotto i quali la realtà si presenta. Il Vangelo è entrato nel mondo come una credenza vivente, concreta e complessa, la cui evoluzione procede senza dubbio dalla forza che le ha impresso il Fondatore, ma non è stata perciò meno influenzata, fin da principio, dall'ambiente in cui s'è prodotta e ingrandita ». Essa s'ingrandisce tuttora negli animi che la vivono, nelle menti che la pensano, nell'esperienza individuale del credente (Laberthonnière, Loisy).

Maurizio Blondel. — Alcuni elementi del modernismo filosofico si trovano in Maurizio Blondel (n. 1861), la cui opera principale, *L'azione*, rappresenta un ardito tentativo di organizzare tutto il pensiero contemporaneo, dimostrandone, da una parte l'incapacità a risolvere il problema della vita, dall'altra l'inevitabile appello che scaturisce da tutti i sistemi ad una soluzione del problema stesso secondo i principii del Cattolicismo. La verità non consiste in una sterile ed inattiva contemplazione dell'essere, ma nella ricerca di dar soddisfazione alle più profonde esigenze della vita; è definita perciò dal Blondel come *adaequatio mentis et vitae*. Nel fondo della nostra natura dorme una volontà profonda o *volontà vo-*

lente, che non riesce mai ad esprimersi interamente per mezzo delle azioni: quello che noi vogliamo di volta in volta, cioè *la volontà voluta,* è sempre inferiore alle esigenze intime della nostra natura divina. Oltre ogni atto, oltre ogni sistema, resta sempre un *surcroît* di vita interiore, che reclama un oggetto adeguato.

Il metodo proprio della *filosofia dell'azione* è, dunque, *far rientrare la speculazione nell'ordine dei mezzi di cui la volontà si serve per realizzare se stessa.* Il pensiero è un motore d'azione, « une force », « un propulseur d'énergie ». Immobile in se stesso è un mostro: la sua funzione è d'introdurre nello svolgimento della vita un dinamismo progressivo.

Così la filosofia dell'azione, superato con moto dialettico vigoroso il pessimismo, il positivismo e via via il soggettivismo e il moralismo kantiano, porta l'uomo alle soglie del soprannaturale, dove trova riposo l'anelito incessante della vita e del pensiero. Solo il soprannaturale può colmare l'abisso tra la *volontà volente* e la *volontà voluta,* tra ciò che l'uomo *vuole* e ciò che egli *è,* tra le sue aspirazioni infinite e la sua miseria attuale. Si badi che in tal modo s'innesta nella vita dell'uomo il soprannaturale, non nella forma vaga e indefinita di semplice credenza in un Essere supremo, ma con tutti i dogmi e gli atti cultuali e i sacramenti della Chiesa cattolica, che il Blondel cerca via via di giustificare da un punto di vista puramente razionale, come *postulato* della vita.

55. — La filosofia cattolica.

Scioltasi dalla concezione teistica, propria del Medioevo, la filosofia moderna tentò tutte le prove per trovare, fuori di Dio e senza Dio, un nuovo punto di concentrazione del reale. Si appellò alla natura e giunse fino a divinizzarla: ma troppi fattori e troppi valori sfuggivano alla sintesi materialistica, e per contenerli la

filosofia fu costretta a ritornare all'interpretazione spiritualistica dell'universo.

Allora, nell'esaltazione fervida e commossa della potenza creatrice dello spirito, si attribuì all'uomo quell'eccellenza di vita che il misticismo dei Padri e dei Dottori aveva ravvisato nel mistero dell'essere divino. Creatività, libertà, identità di pensiero e di azione, dialettica dell'essere del conoscere e dell'amare: sono motivi profondissimi tramandati dalla filosofia del Cristianesimo, che l'idealismo assoluto dei giorni nostri utilizzò per comporne una *teodicea del soggetto.*

La nobiltà delle origini giustifica l'elevatezza della speculazione, che acquista splendore ed efficacia dall'ambiente filosofico sul quale emerse con caratteri d'indiscutibile superiorità. Perchè reagisce a quelle dottrine che ripongono il fine dell'educazione nell'acquisto delle abitudini, che negano la libertà in nome del determinismo, il bene in nome dell'utile, lo spirito in nome della materia, l'idealismo fu accolto con un senso di sollievo, di liberazione.

È compromessa, però, la rivalutazione ideale e morale dello spirito quando, mantenendosi coerente all'ispirazione immanentistica della filosofia post-kantiana, l'idealismo assoluto rinchiude nel soggetto quei valori trascendenti ch'esso non può contenere e celebra la divina sufficienza dello spirito umano. *Per chi mantenga ostinatamente la posizione immanentistica, ogni espressione di libertà dovrebbe essere una vita assoluta, ogni velleità legge, ogni atto bene, ogni opinione verità.* Riconoscendo che lo spirito lotta continuamente contro l'interna opposizione del male e dell'errore e che ad essi talora volontariamente soggiace, si deve pur riconoscere che l'essere non è il suo ideale, che l'uomo non è Dio.

Inoltre, se resta come acquisizione sicura della filosofia il principio idealistico, introdotto dal Cristianesimo nella storia del pensiero, che *non esiste oggetto senza un Soggetto assoluto,* che cioè non esiste il mondo senza un

atto creativo di Dio; invece *riesce impossibile sostenere con l'idealismo assoluto che il reale è tutto contenuto nell'atto finito del pensiero umano.* L'uomo che conosce riproduce bensì l'atto creativo di Dio, ma in minime proporzioni, e quindi non giunge ad assimilare e comprendere tutte le cose nella loro essenza profonda; perchè il fondo delle cose rappresenta la pienezza dell'atto creativo di Dio, e all'uomo non è concesso di identificarsi con Dio e col suo potere.

Così dal Rinascimento ai giorni nostri la speculazione percorse solo in parte quell'itinerario che Agostino consigliò all'anima che cerca se stessa: l'itinerario che conduce *dalle cose all'io e dall'io a Dio.* L'ultima tappa resta da percorrere col passaggio dall'*io* a *Dio,* cioè dal l'idealismo assoluto all'idealismo cristiano.

Il ritorno a Dio è inevitabile, ma lento e laborioso: nè sempre sono coronati da successo i tentativi compiuti in questo senso, che anzi dànno luogo talora, come si verifica nel modernismo, ad una pericolosa ricaduta nelle posizioni di partenza. Il modernismo non supera e non vince il soggettivismo kantiano con la trascendenza cattolica, ma accosta l'uno all'altra in un sistema contraddittorio. I modernisti, nello sforzo di armonizzare le esigenze del pensiero con quelle della fede, restano sospesi tra quello e questa, meritandosi gli anatemi della religione e della filosofia: eterodossi cioè in religione e in filosofia. Talora, ponendosi dal punto di vista dell'ortodossia, affermano la trascendenza del Divino, il carattere intellettuale del dogma, l'immutabilità del verbo rivelato: più spesso, coerenti ai loro presupposti dottrinali, per unificare e spiritualizzare la carne collo spirito, confondono questo con quella; per affermare la presenza continua di Dio in noi e nel mondo, smarriscono il senso della distinzione e del dualismo; per rendere evidente l'interiorità dell'atto di fede, ne fanno una pura espressione del sentimento, sottoposto al fluttuare disordinato della vita affettiva; per affermare il valore del

processo storico, alterano e deformano l'originale ispirazione religiosa. *Il modernismo ha dimostrato sperimentalmente, per così dire, ch'è impossibile ritornare alla trascendenza cattolica, mantenendo i presupposti del soggettivismo kantiano.*

Con ben altri intendimenti si propone di riaffermare nel mondo moderno la dottrina tradizionale della Chiesa una corrente filosofica, che dicesi *neo-scolastica,* perchè attinge ispirazione dai grandi maestri della Scolastica medioevale, specialmente da S. Tommaso d'Aquino.

Grande fervore di studi si raccoglie intorno a questa scuola, diffusa in tutte le nazioni cattoliche di Europa, che ha come propri centri principali l'Istituto cattolico di Parigi, l'Università cattolica di Lovanio nel Belgio, dove si distinse il cardinale DESIDERATO MERCIER, e l'Università cattolica di Milano, recentemente istituita per opera di AGOSTINO GEMELLI.

La nuova scuola, pur con varietà di metodi e di ricerche, si mantiene fedele ai principii consacrati dalla tradizione cattolica ed invano ostinatamente oppugnati dalla speculazione e dal costume: *principii che si possono riassumere nell'affermazione della reale distinzione degli spiriti e della loro partecipazione a una vita universale, che ha valore e significato perchè procede da uno Spirito supremo, creatore e ordinatore, trascendente le cose e gli spiriti creati.*

INDICE

Capitolo I.

La filosofia greca e romana.

1. — Caratteri generali della vita e del pensiero nel mondo classico . . . . . *pag.* 5

Naturalismo — La patria — La religione — Virtù e dovere — Colpa e perdono — Il dolore — Il fatalismo.

2. — I primi naturalisti . . . . . » 13
3. — Gli eleati . . . . . » 14
4. — Pitagora . . . . . » 15
5. — I nuovi naturalisti . . . . . » 16
6. — Gli atomisti . . . . . » 17
7. — I sofisti . . . . . » 18
8. — Socrate . . . . . » 19

Il problema della conoscenza — Il problema morale.

9. — Le scuole socratiche . . . . . » 22
10. — Platone . . . . . » 23

La dottrina delle idee — Scienza e opinione — La virtù come scienza — L'Amore — Lo Stato — Rapporti tra le idee e il mondo.

11. — Aristotele . . . . . » 29

Immanenza delle idee nella materia — Dio — La conoscenza — La logica — Il problema morale.

12. — La filosofia greca nel periodo della decadenza » 37

Lo scetticismo — La seconda e la terza Accademia Il neoplatonismo.

13. — L'epicureismo . . . . . *pag.* 40
14. — Lo stoicismo. . . . . » 42

La conoscenza — Il mondo e Dio — La morale — La libertà — L'umanità.

15. — La filosofia romana . . . . . » 46
16. — Seneca . . . . . » 49
17. — Epitteto . . . . . » 53
18. — Marco Aurelio . . . . . » 56
19. — Osservazioni generali sullo stoicismo . . » 59

Capitolo II.

La filosofia del Cristianesimo.

20. — L'ebraismo . . . . . » 63

L'ebraismo — Il peccato — Il dolore come espiazione — I profeti e la legge — L'attesa messianica.

21. — Gesù Cristo e la sua dottrina . . . . . » 68

Dio Padre — L'uomo — Il regno di Dio — La carità — Il prossimo — Il perdono — Le opere e l'apostolato — L'ascetismo cristiano — Il male e il peccato — Ottimismo e attivismo cristiano — Il sapere — Il merito — La grazia — L'Uomo-Dio.

22. — I Padri della Chiesa . . . . . » 81

Il Cristianesimo e la coltura pagana — Il dogma — Il concetto di creazione — La fecondità speculativa del dogma.

23. — S. Agostino . . . . . » 87

La certezza — La creazione e la conoscenza umana — Lo spirito umano — Il problema morale.

24. — Caratteri generali della vita e del pensiero nel Medio Evo . . . . . » 92

L'individualismo germanico — Ascetismo e attivismo.

25. — La Scolastica . . . . . » 94

Francescani e Domenicani — I due metodi — Il problema della conoscenza — Il problema degli universali — Il problema morale e politico — Osservazioni generali sulla Scolastica.

26. — La religione e la filosofia degli arabi . . *pag.* 102
27. — S. Anselmo . . . . . » 104
28. — S. Bonaventura . . . . . » 106

La certezza — Il razionalismo del mistico — L'empirismo dell'ontologista — Il problema della conoscenza — Il problema morale.

29. — S. Tommaso . . . . . » 112

Contro l'ontologismo — L'intelletto e la verità — Contro l'intelletto unico — Il problema morale e politico.

30. — Altri pensatori medioevali e decadenza della Scolastica . . . . . » 119

Capitolo III.

La filosofia moderna.

31. — Caratteri generali della vita e del pensiero nel Rinascimento . . . . . » 121

Dal Medioevo al Rinascimento — La coltura — Il nuovo individualismo — La filosofia — La riforma protestante.

32. — La filosofia dei secoli XV e XVI . . . . » 127

Nicolò da Cusa — Platonici a Peripatetici — Bernardino Telesio — Giordano Bruno — Tommaso Campanella — Reazione al formalismo.

33. — Francesco Bacone . . . . . » 131
34. — Galileo Galilei . . . . . » 133
35. — Renato Cartesio . . . . . » 135

Il nuovo metodo — Il criterio della verità — Il meccanicismo — Il matematicismo — Il problema morale.

36. — Il cartesianismo . . . . . » 142

L'occasionalismo — L'ontologismo.

37. — Benedetto Spinoza . . . . . » 144
38. — Guglielmo Leibniz . . . . . » 146
39. — L'empirismo inglese e i suoi sviluppi . . » 148

Tommaso Hobbes — Giovanni Locke — Giorgio Berkeley — David Hume — La scuola scozzese — Il problema morale e l'utilitarismo.

40. — L'enciclopedismo francese . . . . . *pag.* 153
Condillac — Utilitarismo e materialismo — L'Enciclopedia.

41. — Gian Giacomo Rousseau e le nuove dottrine politiche. . . . . » 156
La reazione idealistica.

42. — Emanuele Kant . . . . . » 159
La critica della ragione pura — La critica della ragione pratica — La critica del giudizio.

43. — Amedeo Fichte . . . . . » 164
44. — Giorgio Hegel . . . . . » 166
45. — Federico Guglielmo Schelling . . . . » 168
46. — Arturo Schopenhauer . . . . . » 169
47. — Il materialismo del XIX secolo . . . . » 171
48. — Liberalismo e comunismo nel XIX secolo . » 172
49. — La filosofia italiana . . . . . » 173
Gian Battista Vico — Antonio Rosmini — Gioberti e Mazzini.

Capitolo IV.

La filosofia contemporanea.

50. — Il positivismo . . . . . » 179
Augusto Comte — Giovanni Stuart Mill — Erberto Spencer — Roberto Ardigò — La psico-fisica.

51. — La critica delle scienze e il contingentismo » 187
52. — L'intuizionismo e il pragmatismo . . . » 189
53. — Il nuovo idealismo . . . . . » 190
Benedetto Croce — Giovanni Gentile.

54. — Il modernismo . . . . . » 195
Maurizio Blondel.

55. — La filosofia cattolica . . . . . » 198

INDICE DEGLI AUTORI

A

Abelardo, 98.
Abubacer, 103.
Agostino (Sant'), 87.
Alberto Magno, 95.
Alessandro di Hales, 106.
Alfarabi, 103.
Algazel, 103.
Alkendi, 103.
Ambrogio (Sant'), 81.
Anassagora, 17.
Anassimandro, 13.
Anassimene, 13.
Anselmo (Sant'), 104.
Antistene, 22.
Arcesilao, 39.
Ardigò, 185.
Ario, 81.
Aristide, 81.
Aristippo, 22.
Aristotele, 29.
Arnobio, 81.
Atanasio (Sant'), 81.
Atenagora, 81.
Avempace, 103.
Averroè, 103, 116.
Avicenna, 103.

B

Bacone Francesco, 131.
Bacone Ruggero, 119.
Basilio (San), 81, 83.
Bellarmino, 156.
Bernardo (San), 95.
Bentham, 152.
Bergson, 189.
Berkeley, 150.
Bernardo di Chartres, 98.
Blondel, 197.
Bonaventura (San), 106.
Bossuet, 153.
Boutroux, 187.
Bruno, 129.
Büchner, 171.

C

Campanella, 130.
Carneade, 39, 40.
Cartesio, 135.
Cicerone, 48.
Cleante, 42.
Clemente Aless., 81, 82.
Comte, 180.
Condillac, 154.
Crisippo, 42.
Cristo, 68.
Critolao, 42.
Croce, 191.

D

D'Alembert, 156.
Darwin, 172.
Democrito, 17.
De Sanctis, 191.
Diderot. 156.

Diogene di Seleuca, 42.
Diogene di Sinope, 42.
Dionigi (Pseudo), 81.
Dugald-Stewart, 152.
Durkheim, 186.

E

Egesia, 22.
Empedocle, 16.
Enesidemo, 40.
Engels, 173.
Epicuro, 40
Epitteto, 53.
Eraclito, 16.
Erasmo da Rotterdam, 131.
Euclide, 22.

F

Fechner, 186.
Fénelon, 153.
Fichte, 164.

G

Galilei, 133.
Gemelli, 201.
Gentile, 193.
Geulincx, 142.
Gioberti, 177.
Girolamo (San), 82.
Giustino (San) 81, 87.
Gorgia, 19.
Green, 191.
Gregorio di Nazianzo (San), 81.
Gregorio di Nissa (San), 81.
Grozio, 157.
Guglielmo di Champeaux, 98.

H

Haeckel, 172.
Hamelin, 190.
Hamilton, 152.
Hegel, 166.
Helvetius, 155.
Hobbes, 148, 157.
Holbach, 155.
Hume, 151.
Hutcheson, 152.

J

James, 189.

K

Kant, 159.

L

Laberthonnière, 196.
Lachelier, 190.
La Mettrie, 155.
Lambruschini, 176.
Lassalle, 173.
Lattanzio, 81.
Le Roy, 197.
Leibniz, 146.
Leucippo, 17.
Lévy-Bruhl, 186.
Locke, 149.
Lucrezio, 47.
Lutero, 125.

M

Mach, 188.
Machiavelli, 123.
Malebranche, 143.
Marx, 173.
Maometto, 102.
Marco Aurelio, 56.
Marion, 186.
Mazzini, 178.
Mercier, 201.
Mill, 182.
Moleschott, 171.
Montaigne, 131.
Musonio Rufo, 53.

N

Nestorio, 81.
Nicolò da Cusa, 127.
Nietzsche, 169.

O

Ockam, 119.
Origene, 81.

P

Panezio, 42.
Paolo (San), 52, 68.
Parmenide, 14.
Pascal 153.
Pelagio, 81.
Pirrone, 39.
Pitagora, 15.
Platone, 23.
Pletone, 128.
Plotino, 40.
Poincaré, 188.
Pomponazzi, 128.
Porfirio, 98.
Posidonio, 42.
Protagora, 7, 18.

R

Rabelais, 131.
Ravaisson, 190.
Reid, 152.
Ribot, 186.
Royce, 191
Rosmini, 176.
Roscellino, 98.
Rousseau, 156.

S

Schelling, 168.
Schopenhauer, 169.
Scoto (Duns), 119.
Scoto Erigena, 98.
Secrétan, 190.
Seneca, 49.
Senofane, 14.
Sesto Empirico, 40.
Shaftesbury, 152.
Smith, 152.
Spaventa, 191.
Spencer, 184.
Spinoza, 144.
Socrate, 19.
Stirling, 191.
Suarez, 156.

T

Taggart, 191.
Taziano, 87.
Talete, 13.
Telesio, 128.
Tertulliano, 81, 82.
Tommaso (San), 112.

V

Vera, 191.
Vico, 174.
Vogt, 171.
Voltaire, 156.

W

Weber E. H., 186.
Weber L., 190.
Wundt, 186.

Z

Zenone di Cizio, 42.
Zenone di Elea, 14.
Zenone di Tarso, 42.

BIBLIOTECA CIVICA
N°121039
VARESE

-3 GIU. 1982

SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE
TORINO - MILANO - GENOVA - PARMA - ROMA - CATANIA

LETTURE DI FILOSOFIA

Collezione diretta da ANTONIO COJAZZI

ANSELMO d'AOSTA (S.) — **Monologio.** Introduzione, traduzione e note di Arturo Beccari . . . . . L. 12 —

AURELIO AGOSTINO (S.) — **Della vera religione.** Estratti tradotti e collegati. Introduzione e note di Sisto Colombo. Seconda edizione . . . . . » 5 50

ARISTOTELE. — **L'anima.** Passi sceiti. Traduzione, sommario con il commento (testo latino e traduzione) di S. Tommaso a cura di Eusebietti . . . . . » 6 50

AUSONIO FRANCHI. — **Dio e anima** (dalla 3ª parte dell'*Ultima critica*) a cura di Francesco Varvello . . . . . » 10 —

BALMES GIACOMO. — **Il Criterio.** Introduzione, traduzione e note di Giacomo Lercaro » 20 —

BECCARI ARTURO. — **Storia della filosofia e della scienza** . . . . . » 20 —

— **Da Talete a Gentile.** Sommario di storia della filosofia . . . . . » 12 —

BENTHAM GEREMIA. — **Deontologia.** Versione di estratti con introduzione, note, apprezzamento critico e appendice sull'opera di Cesare Beccaria a cura di Antonio Cojazzi . . . . . » 6 —

BONAVENTURA (S.). — **Itinerarium mentis in Deum.** Introduzione, traduzione e note di Luigi Stefanini . . . . . » 4 —

CARTESIO RENATO. — **Principii di filosofia.** Parte prima. Introduzione, traduzione e commento di Luigi Stefanini . . . . . » 4 40

— **Il discorso del metodo.** Nuova traduzione italiana con introduzione, commento analitico ed appendice di Antonio Lantrua. Quarta edizione . . . . . » 8 —

— **Il libro primo dei principi di filosofia** ossia i principi della conoscenza. Nuova traduzione italiana. Introduzione, note e saggi illustrativi di A. Lantrua . . . . » 6 —

CICERONE M. T. — **Le Tusculane** (libro IV ed estratti) e il trattato **Sui doveri** a cura di Vittorio D'Agostino . . . . . » 12 —

Manuale di Epitteto. Volgarizzamento di Giacomo Leopardi e commento di Mario Ruffini » 4 —

FICHTE G. AMEDEO. — **La missione del dotto.** Introduzione, traduzione e note di Carlo Mazzantini . . . . . » 11 —

GALILEI GALILEO. — **Antologia.** Passi sceiti dalle opere filosofiche con introduzione e note di M. L. Cervini . . . . . » 12 —

GALLUPPI PASQUALE. — **Kant esposto e criticato.** Estratto dalle lettere filosofiche e dalle lezioni di Logica e Metafisica, a cura di E. M. Bertelli . . . . . » 6 —

KANT EMANUELE. — **La critica della ragion pratica.** Nuova versione di estratti con inquadramento e note a cura di M. L. Cervini. Seconda edizione . . . . » 5 50

— **La critica della ragion pura.** Nuova versione di estratti con inquadramento e note a cura di M. L. Cervini . . . . . » 5 50

n. 23

SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE

TORINO - MILANO - GENOVA - PARMA - ROMA - CATANIA

LEONE XIII. — **L'enciclica "Immortale Dei".** La costituzione cristiana degli Stati. Con introduzione e note di Renato Vuillermin . . . . . L. 5 —

— **L'enciclica "Rerum Novarum"** a cura di Antonio Cojazzi . . . . . » 5 —

— **L'enciclica "Aeterni Patris".** Introduzione, traduzione e commento di Carlo Mazzantini . . . . . » 4 —

MANZONI ALESSANDRO. — **Del sistema che fonda la morale sull'utilità** a cura di Antonio Cojazzi . . . . . » 5 —

MARC'AURELIO. — **I Ricordi.** Nuova traduzione con introduzione e note di Umberto Moricca. Seconda edizione . . . . . » 8 —

MARITAIN GIACOMO. — **Introduzione generale alla filosofia.** Versione italiana con introduzione di A. Cojazzi . . . . . » 8 —

PLATONE. — **L'Eutifrone e il Critone.** Introduzione, traduzione e commento di Luigi Pagliano . . . . . » 5 —

— **L'Apologia di Socrate.** Introduzione, traduzione e note di Luigi Pagliano . . » 6 50

ROSSIGNOLI GIOVANNI. — **Disegno storico-teorico della filosofia.** Nona edizione riveduta e aggiornata da Antonio Cojazzi . . . . . » 8 —

— **I primi passi allo studio della logica** a cura di Antonio Cojazzi . . . . . » 7 —

— **I primi passi allo studio della metafisica** a cura di Antonio Cojazzi . . . . » 8 —

ROUSSEAU GIAN GIACOMO. — **Il contratto sociale.** Inquadramento storico e teorico - Prospetto - Versione e commento critico di Francesco Varvello . . . . » 12 —

TOMMASO D'AQUINO (S.) — **Il problema della verità.** Passi scelti dalla *Somma Teologica* e da altre opere tomistiche. Con introduzione, inquadramento e interpretazione di Siro Contri . . . . . » 10 —

— **Dio.** Estratti tradotti della *Somma Teologica* con introduzione e note di Ulisse Pucci 8 —

— **L'uomo.** Estratti tradotti della *Somma Teologica* con introduzione e note di Ulisse Pucci 8 —

— **La morale.** Estratti tradotti della *Somma Teologica* con introduzione e note di Ulisse Pucci . . . . . » 8 —

— **Il Cosmo.** Estratti tradotti della *Somma Teologica* con introduzione e note di Ulisse Pucci . . . . . » 8 —

— **La politica.** Estratti tradotti della *Somma Teologica* e *De regimine principum* » 8 —

SENECA L. ANNEO. — **Lettere a Lucilio e trattati morali.** Passi scelti, tradotti e annotati da Vittorio D'Agostino . . . . . » 10 —

STEFANINI LUIGI. — **Sommario storico della filosofia** . . . . . » —

— **Il problema estetico in Platone.** Seconda edizione . . . . . .

TRUC GONZAGA. — **Il ritorno alla scolastica.** Versione di Mario I
di Antonio Cojazzi . . . . . .

VARVELLO FRANCESCO. — **Gian Giacomo Rousseau e il suo "I**
commento critico . . . . . .

VICO GIAMBATTISTA. — **Estetica.** Estratti dall'*Autobiografia* e
Introduzione e commento di Riccardo Dusi . . . . . .

PREZZO NETTO L. 20,—

BIBLIOTE
DONAZI
.....
Mod. 347